EL CONCEPTO DEL AMOR

A PARTIR DEL *FEDRO* DE PLATÓN

PRESENTADO POR

YOALBERHT MAJÉ OROZCO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.
DICIEMBRE DE 2007

EL CONCEPTO DEL AMOR
A PARTIR DEL *FEDRO* DE PLATÓN

PRESENTADO POR

YOALBERHT MAJÉ OROZCO

DIRECTOR DE MONOGRAFÍA

PROFESOR MAURICIO MONTOYA LONDOÑO

UNIVERSIDAD DE LA SALLE

BOGOTÁ D.C.

DICIEMBRE DE 2007

Agradecimientos

\- *A Dios, a mi padre, a mi madre, a Andrea*
y a todos aquellos que de una un otra forma
hicieron su aporte para la construcción de este edificio académico. -

“Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia
que estaba en nuestro poder ofrecerte,
como dádiva y recompensa,
y que no podía por menos de decirse poéticamente.”

- *Platón* -

TABLA DE CONTENIDO

Página

INTRODUCCIÓN

El amor es un problema que, sin lugar a dudas, cautiva los intereses de todas las especializaciones científicas, a tal punto que se puede convertir en el vértice en donde confluyan muchos análisis, estudios y por supuesto, resultados. La filosofía no puede ser la excepción y está invitada a dar respuestas desde su naturaleza metafísica, epistemológica y moral al respecto. En el presente trabajo es precisamente ése el núcleo central de reflexión a partir de la doctrina de Platón (428 a. de C.- Atenas). La fuente principal para dicho estudio es el diálogo el *Fedro*, y el objetivo es hacer un análisis al concepto del amor desde una lectura intencionada a los tres discursos que en él se proponen, teniendo como trasfondo la exploración bibliográfica e interpretativa tanto del autor como de algunos comentaristas que han escrito al respecto.

El diálogo el *Fedro*, nombrado como *“del Amor*”, corresponde a los escritos de la madurez de Platón de acuerdo con lo propuesto por Lledó Íñigo (1986), quien menciona que, si bien es cierto que se puede encontrar en algún sentido un aire “juvenil” (siendo fiel a la interpretación que hace Diógenes Laercio) no cabe duda de que junto con el *Fedón*, el *Banquete*, y los libros II al X de la *República*, el *Fedro* hace parte de la obra adulta del ateniense (Íñigo, 1986: 292-293). Incluso se plantea una fecha aproximada de la escritura del mismo hacia el 370 a. de C., antes del segundo viaje de Platón a Sicilia. Si nos acercamos con

detenimiento a examinar su contenido nos veremos tentados a centrar nuestra atención en diferentes focos de reflexión.

En principio, podríamos mencionar el tema del amor como el punto principal de la intención de Platón en el *Fedro*. Sin embargo, también se podría hablar del problema de la retórica con el que se plantearía al amor como el pretexto sobre el cual se trata el arte de la oratoria. Podría llevarse a cabo una lectura desde un punto de vista epistemológico, metafísico o moral entre otros. De hecho, en la parte final del diálogo se hace una disertación sobre la forma adecuada de plantear un discurso. Es desconcertante ver cómo después de una reflexión acerca del *eros*, en los niveles en que lo plantea Sócrates, se ve casi un abrupto cierre, sin un comentario por parte de su interlocutor, sino que inmediatamente terminado dicho discurso, se inicia el planteamiento de algunas reglas para la exposición de ideas en el arte de la oratoria a manera de colofón del *Fedro*.

Por otra parte podríamos identificar el problema de la esencia y naturaleza del alma, pues el mismo autor considera conveniente intuir la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, reparando sobre lo que siente y sobre lo que hace (Platón, 1999: 343 [2245c]). En tal caso, el amor haría las veces de hilo conductor y de excusa para exponer la metafísica platónica. En ese mismo sentido, podríamos hablar incluso de la relación que existe entre alma y belleza, o detenernos a analizar la forma como podría el alma alcanzar una visión plena de la sabiduría, o de las Formas puras a las que tienden por medio de la reminiscencia.

Lo cierto es que el diálogo ha generado controversias con respecto a la temática que el autor ha querido abordar y que hay una discusión abierta con respecto a su definición. No obstante esa multiplicidad de sentidos que el texto muestra, puede ser entendida por nosotros como la natural relación que se da entre uno y otro tema, dada la condición estructural del pensamiento platónico. Es posible que Platón no hubiera querido simplemente abordar el problema del amor, aún cuando éste juega un papel fundamental en su doctrina. Como lo plantea Luis Gil Fernández (1995), el amor es la inclinación del alma hacia lo bello, y suponerlo un simple pretexto atentaría en contra de esa importancia intrínseca que lleva. Ahora bien; si decidiéramos dar crédito a la hipótesis y aceptáramos al amor como un pretexto para hablar de la oratoria, de alguna manera podríamos excusar esa actitud, pues ¿qué objeto de conocimiento puede darse más al uso de una buena oratoria que el *eros*?

No obstante, nuestra intención es analizar el *Fedro* con el propósito último de entender el concepto amor en Platón desde dicho diálogo, y reconocer las diferentes connotaciones que se le puedan endosar. Por supuesto que esta pretensión, como ya se ha advertido, nos llevará a encontrarnos necesariamente con la naturaleza del alma, nos jalonará a escudriñar rápidamente en el proyecto político del autor; esa aspiración nos involucrará directamente con la propuesta epistemológica platónica; nos exhortará a tener en cuenta la perspectiva ética del mismo y por ende, nos planteará una estrategia de comprensión de la belleza para los griegos, o por lo menos para los simpatizantes de Platón.

No está de más plantearse algunas preguntas que nos mantengan atentos y nos sugieran no perder de vista el objetivo de este análisis. Por ejemplo: ¿qué

relación se puede evidenciar entre el tema de la belleza y el concepto de alma en Platón?, ¿cómo entender el concepto de *locura* y qué relación tiene con el amor?, ¿qué interpretación podría tener la política desde una explicación del *eros* y cuál es su relación con la metafísica? Podríamos despertar la inquietud por indagar acerca de esas preguntas y en ese sentido, aunque no queden completamente resueltas, si se logra crear el interrogante, la elaboración de este trabajo habrá sido exitosa.

Por otra parte la retórica es sin lugar a dudas, un tema de vital importancia para los griegos. La Atenas del siglo V a. de C. es una vitrina en donde se ofrecen las ideas como mercancía para todos aquellos doctos y académicos de otros lugares y que tuvieran acceso a la navegación. Según David J. Melling (1987), la oratoria es considerada la mejor de las herramientas para dar a conocer las ideas; y el mismo Platón reconocerá que es ella (la oratoria), uno de los instrumentos de los que se vale el alma para alcanzar la belleza.

Es importante hacer un comentario acerca del estilo literario utilizado por Platón como el eje donde se centran las ideas más significativas acerca del amor en el diálogo el *Fedro*. Las analogías permiten al lector hacer una interpretación de lo que un autor tiene como pensamiento acerca de un problema particular. Como es ya común en Platón, hace gala de su figura literaria predilecta: el mito, y el amor no podría quedarse sin un símil propio que lo acercara, por lo menos un poco, al entendimiento humano. François Châtelet (1967) en su libro *El pensamiento Platónico* dice al respecto que el mito es el recurso propicio para indicar lo que es la idea. En el caso de la inclinación del alma a lo bello, es precisamente lo que queda expuesto en el mito del auriga y lo que nos sugiere

asumir el tema del amor, la epistemología y la belleza como fundamento del diálogo.

No obstante, vale anotar el uso de nuevas figuras literarias usadas en el *Fedro*. Encontraremos que la figura retórica de la *ironía* tomará una importancia secundaria en Platón y se presentará como una opción válida al momento de sentar posiciones diferentes a las de sus compañeros de discusión. Bien pronto notará el lector que, aunque es evidente el uso del sarcasmo irónico, Platón lo deja en un nivel secundario queriendo usarlo sólo para llamar la atención y centrar los intereses de sus interlocutores sin querer, con esto, sacrificar el tema fundamental.

Así pues, quien tenga la oportunidad de acercase a la lectura de este escrito encontrará que en primera instancia, se ha hecho un análisis a cada uno de los tres discursos que conforman el grueso del diálogo: el primero de Lisias, leído por Fedro, el segundo y el tercero de Sócrates. En segundo lugar, se encontrarán elementos de reflexión producto de la lectura de otros tres libros fundamentales de la doctrina de Platón. Esto se dio porque en la medida en que el análisis de cada discurso iba avanzando, el espíritu de la investigación sugería imperativamente acercarse a dichos textos, razón por la cual hemos de considerarlos nutrientes del tema central, y no concebirlos de manera desligada a la pregunta sobre el amor. Dichos libros son las *Leyes,* la *República* y el *Carmides*. Productos de estas lecturas son: de un lado un componente acerca del *carácter* en Platón, así como de la virtud de la templanza en relación con el *eros* y que sustentan el análisis al primer discurso. E. de Strycker (1996: 10) afirma que pensar en el Sócrates de Platón, nos exige necesariamente pensar en las posturas de una filosofía moral.

No es pertinente pretender hacer un estudio acerca del *eros* sin suponer que problemas como el carácter y la templanza van a aparecer de manera natural. Además, pensar en este tipo de ética adquiere un matiz particular cuando reconocemos que toda acción y decisión tiene una tendencia hacia el bien. Luego, abordar este tipo de textos, es abrir el panorama y suponer que ineludiblemente nos preguntaremos por la *eudaimonia*, (felicidad) del hombre. Por otra parte, un anexo acerca de las connotaciones políticas del pensamiento de Platón en relación con el *eros*, aunque no estaría mal decir que son las connotaciones eróticas en relación con la política y con la *Polis*. Este segundo componente está basado en los libros I, IV y X de la República, y apoyado en la *Ética de Platón* de Terence Irwin (2000).

El diálogo el *Fedro* evidencia una importancia particular sobre todo por la multiplicidad de principios en los que se basa el pensamiento griego, y por ende la forma de asumir la vida en occidente. Se usó como fuente directa para la lectura y el análisis de cada uno de los discursos la traducción de la editorial Gredos, que cuenta con una amplia aceptación académica. Así mismo *Entusiasmo y Delirio Divino* de Josef Piepper (1998). El libro jugó un papel muy importante en la elaboración de este trabajo dado que está dedicado exclusivamente al estudio sobre el *Fedro*; de tal suerte, se convirtió en bastión para los análisis que aquí se encuentran. De una inspiración poética y de una sensibilidad extraordinaria, Pieper (1962) lee a Platón teniendo en cuenta cada uno de los elementos de su filosofía y por ende, teniendo en cuenta muchas variables que se incluyen en este trabajo.

Así mismo, sirvieron para el enriquecimiento de esta investigación los estudios adelantados por Luis Gil Fernández con su prólogo y traducción del libro *Platón*; François Châtelet así como David Melling y su libro *Introducción a Platón*; y I. M. Crombie con sus *Análisis de las doctrinas de Platón*. No podía faltar por supuesto Josef Piepper, en esta ocasión con su libro *Sobre los mitos Platónicos*; así como William Guthrie, Terence Irwin y Theodor Gomperz entre otros.

Así pues, no queda más que agradecer a quienes han participado de manera directa e indirecta en la elaboración de este trabajo, e invitar al lector no a que encuentre destrezas particulares en la escritura de este texto, sino a que reconozca en la obra de Platón, una fuente constante dónde beber las bases primeras de cualquiera que sea el conocimiento y cualquiera que sea la temática. No podría terminar de otra forma sino citando al mismo Platón, quien pone en boca de Sócrates la siguiente dedicatoria:

> "A la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos." (Platón, 1999: 367 [257b]).

Capítulo 1°

1. ANÁLISIS AL PRIMER DISCURSO DEL *FEDRO*

En esta primera parte quisiera hacer un análisis sobre el primer discurso del diálogo el *Fedro* o del amor de Platón (1986: 309-324). La discusión principal gira en torno a un escrito de Lisias leído por Fedro a Sócrates. Éste último solicita insistentemente a Fedro que le haga conocer lo que ha escuchado de su amigo Lisias acerca del tema que ahora llama su atención. Así pues, encontraremos que este texto ofrecerá una serie de reflexiones acerca de los elementos más importantes que se pueden evidenciar en el primer discurso del diálogo y pretende, además, sugerir unos componentes que se involucran directa o indirectamente en una eventual discusión acerca del amor desde una perspectiva filosófica.

Iniciemos diciendo que el primer discurso hace una propedéutica al tema, en donde Platón utiliza como pretexto la lectura del discurso de Lisias que por lo demás, será contra argumentado por Sócrates. Se nota, sin embargo, una relación implícita entre el amor y el problema de la estética dado que preguntarse por el amor, necesariamente nos cuestiona acerca de la belleza. De tal manera, vale la pena preguntarnos cómo se interrelacionan las distintas perspectivas del amor, el amor como *eros,* sus implicaciones metafísicas e incluso sus connotaciones epistemológicas. Así mismo es menester preguntarnos ¿qué relación podemos encontrar entre el amor y la moral?; ¿qué

correlación podríamos definir entre el amor y el ideal político de Platón? y ¿cómo lograr una mirada metafísica y al mismo tiempo, epistemológica del amor?

Fedro[1] (1986; 309-324), no encuentra ningún reparo en reconocer que Lisias es uno de los más grandes oradores de su época, también acepta que todo el discurso es una verdadera obra maestra en cuestiones del amor. Y es precisamente que, hablando del amor, es pertinente plantear un interrogante que favorezca el sentido de la lectura del discurso de Lisias: ¿Qué sería más oportuno para el hombre digno y virtuoso? ¿Darle méritos a quien ama o a quien no lo hace? Y con el ánimo de ser asertivo y no permitir lugar a dudas, Fedro contesta que es prudente darle créditos a quien no ama en lugar de a quien ama; por ello, dándole a Sócrates una síntesis de lo que a su parecer encierra el discurso, Fedro dice: "Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama". (Platón, 1986: 310. [227c]).

El ateniense pone en boca de Lisias el hecho de preferir a la persona que no ama por encima de aquella que sí lo hace, dado que el segundo está tan enfermo y confundido por su condición de "enamorado" (caprichosa y entusiasta) que queda impedido de poder hacer uso pleno de sus facultades

---

[1] Personaje en cuyo nombre se ha escrito el diálogo. Es uno de los jóvenes discípulos de Sócrates, con quien también comparte escena en el Banquete, y es probablemente esa la razón por la cual el diálogo se ha escrito bajo su mismo nombre. De acuerdo con lo que plantea la introducción al *Fedro* en la traducción de la editorial Gredos escrita por Lledó Íñigo, Fedro es "hijo del ateniense Pítocles, amigo de Demóstenes y posteriormente de Esquines." A propósito de Fedro, Josef Pieper lo reconoce como un intelectual dotado en su época.

racionales y al contrario, se desvanece en el delirio propio de quien se enamora. Platón se propone demostrar qué es el amante enamorado en medio de su estado de delirio, partiendo de admitir que los enamorados son seres enfermos que padecen males tales que quedan impedidos de verdadera felicidad. Vale la pena aclarar que en los discursos posteriores, se aclarará la idea sobre el amor, a tal punto que se hará diáfana y ofrecerá un verdadero concepto platónico con respecto al aparentemente “infructuoso” delirio del enamorado.

1.1. Introducción al primer discurso: relación entre el amor y el carácter

Platón (1986: 309. [227a]) plantea por intermedio de Sócrates, previo a la lectura el primer discurso, una pregunta dirigida a Fedro. Ésta indaga acerca de su destino (en el sentido estricto del sitio hacia donde se dirige) así como de su lugar de origen. No podríamos pensar que algún elemento ha sido puesto por cuestiones del azar en el texto, teniendo en cuenta que es considerado como uno de los diálogos escritos en la madurez del autor, ni mucho menos podríamos decir que lo invadía la ingenuidad y que, por tal razón, pueden encontrarse varios símbolos que no responden a ninguna intención particular.

Llaman especialmente mi atención estas primeras líneas del *Fedro*, pues me invitan a pensar en que preguntarse en determinado momento de la vida de dónde se viene y hacia dónde se va, sugiere indagar qué se ha hecho con la vida misma y hacia dónde se pretende dirigir la reflexión y el sentido de esa vida. Si bien Sócrates es quien hace la pregunta a Fedro y la intención real del

interrogante hace alusión a la ubicación topográfica (por lo menos es lo que explícitamente se encuentra consignado), podríamos buscar una interpretación aplicable a la vida misma del autor en el momento en que fue escrito el diálogo. Así pues, es una pregunta la cual, planteada así, busca hacer una autoevaluación del autor a su propio sistema filosófico, así como definir el sentido que adquirirá de este momento en adelante su pensamiento. Quizás preguntarle esto al sistema filosófico de Platón podría sugerirnos de una u otra forma que para Platón esa pregunta surge en un momento oportuno de su vida en donde es pertinente hacerla. De hecho, las investigaciones sobre la ubicación cronológica del diálogo dicen que éste hace parte de la producción escrita de la madurez de Platón, y que por tanto existía ya gran parte de su sistema filosófico. Si decidimos dar crédito a esto, hemos de admitir que no en vano se proponen problemas como la retórica, la belleza, el amor y la naturaleza del alma en el diálogo y que por tanto, debe responder a una intención propia del ateniense.

Sin embargo, como ya hemos advertido anteriormente, la primera línea es efectivamente una pregunta que intenta ubicar al lector en un espacio y en un tiempo particular. Sócrates y Fedro se encuentran caminando hacia las afueras de la ciudad, y deciden hacerlo a algún lugar que les ofrezca descanso así como un ambiente propicio para la reflexión filosófica.

El primer discurso hace una defensa de quienes no aman, de quienes no se comprometen en el acto de amar y que por tanto, en ese desprendimiento frente a un eventual compromiso, suponen la obtención de la libertad. Y habiéndonos encontrado con este problema de la libertad y al acercarnos a él, es prudente estudiar en algún nivel de profundización el problema del carácter y

la templanza: la virtud socrática. Si entendemos el carácter como la capacidad que tiene el hombre de mostrarse moderado y tolerante frente a las diversas situaciones que le presenta la vida, entenderemos que en el planteamiento del problema del primer discurso, la discusión va dirigida hacia la relación implícita entre el carácter y el amor. Podríamos decir que la *passio* erótica que lleva al hombre a la entrega sexual desenfrenada, es la evidencia de la falta de moderación que puede cubrir los comportamientos del amante que le ofrece favores a quien lo requiere sin amarlo.

De acuerdo con lo propuesto por Strycker (1996: 9), desde una interpretación aristotélica de Platón, la virtud es una equivalencia entre el conocimiento, la ciencia y las acciones. Por ejemplo el hombre que es valiente, lo es en cuanto *conoce* tanto lo que le asusta como lo que no le asusta y, por tanto es capaz de dominar sus temores frente a eso que le genera desequilibrio. A propósito Iwrin, en su libro *La ética de Platón*, afirma que "las observaciones de Platón sobre las virtudes particulares no implica que la persona que carece de conocimiento moral pueda tener estas virtudes" (Irwin, 2000: 384). Esta reafirmación nos invita a ubicar, dentro de la jerarquía de importancia de los conceptos platónicos tanto la virtud como el conocimiento. Sin embargo vale reconocer que, si bien son conceptos importantes en el marco del sistema filosófico de Platón, también es de suma importancia recordar que la acción virtuosa es de mayor importancia que la definición que el hombre pueda dar de esa virtud. Así lo afirma Irwin (2000: 69) cuando dice que, por ejemplo, en cuanto a la templanza, la acción templada antecede a la definición de la persona templada. Como se verá más adelante, el alma de acuerdo con lo planteado en el *Fedro*, tiene la fortuna de ser el punto de encuentro tanto del uno como de otro.

De igual modo el éxito que producen el autocontrol y la moderación radicará fundamentalmente en que el hombre sea capaz de *conocer* el punto exacto hasta donde puede controlar sus inclinaciones. Strycker habla de *insight*, y debemos entenderlo en un sentido aproximado como la máxima socrática "conócete a ti mismo". Se hace entonces necesario plantear una relación de lo mencionado con la aparente virtud del que no está enamorado. De acuerdo con lo planteado en el primer y segundo discurso, de alguna manera quien no ama es, en apariencia un hombre virtuoso. Sin embargo, como desconoce el objeto de su pasión, pues solamente le interesa el desenfreno erótico que pueda sacar provecho de él, no puede ser considerado virtuoso, a pesar de que su desamor, o desinterés no le permita caer en el letargo de la sinrazón. Traigamos a colación el caso de Céfalo. Éste plantearía que el hombre al encontrarse ya en el momento de la vejez es virtuoso de manera más certera que el que no ama. Esto es posible dado que el recorrido de su vida, la experiencia y el autoconocimiento, le ofrece la certeza de conocer qué es lo que puede y qué es lo que no puede afrontar.

Por tanto, pensar en la ética griega nos exige de antemano reconocer la estrecha relación que existe entre la virtud y el conocimiento. La persona virtuosa, al *conocer* el límite al que serán propensas sus inclinaciones pasionales debe ser reconocida de manera natural como una persona cuyo modo de pensar es correcto. Incluso ser consciente de las debilidades con que se cuentan es una ley fundamental de quien se considere virtuoso. Y "who knows about these or similar norms, or, to put it even more radically, he who is able to express, in a definition, the real nature of virtue in general, or of a particular virtue, has all that it takes to be a virtuous man […] such a person cannot do wrong". [Quien conozca acerca de estas leyes u otras similares, o las plantee incluso de manera más radical, quien es capaz de expresar, en una

definición, la naturaleza real de la virtud en general, o de una particular, tiene todo para ser un hombre virtuoso […] esa persona no puede actuar mal” (Strycker, 1996: 9). Hay una relación implícita entre el conocer la norma, la inteligencia, la facultad de pensar y la acción buena. En esa tarea el alma es el vértice en donde se encuentran razón y virtud. De hecho, la manera correcta de actuar estará incluso después de la manera correcta de pensar. No vale pensar muy bien; es necesario actuar bien, y en eso consiste la virtud.

Ahora bien, el amor y la inteligencia también se encuentran estrechamente unidos y esto se da por el modo de actuar de los hombres frente a las circunstancias, es decir por el carácter. Partamos de reconocer que según Irwin (2000: 495) el filósofo que plantea Platón es un amante de la verdad y de la realidad. Así pues, el acto mismo de pensar y de ponerse en camino hacia la verdad en la inclinación del alma del filósofo a la belleza, es un acto que debe ser reconocido de nuestra parte como virtuoso. Por lo tanto no se es virtuoso solamente por hacer uso de la inteligencia; tampoco se es por actuar sencillamente con buenas acciones y decisiones, sino que se requiere de un equilibrio entre una y otra. El *eros* del filósofo consistirá en provocar de la mejor manera la inclinación del alma hacia la belleza y por ende hacia la verdad. El carácter y el amor se encuentran en la decisión del alma amante que opta por hacerse esclavo de la razón, y así, sin considerarse maltratada ni obligada, busca ese camino.

Si bien es cierto que el tema del amor así propuesto parece atractivo para el lector y de hecho lo involucra en una serie de caracteres y de redes simbólicas, también podemos encontrar en él un cierto aire de ingenuidad, según lo que propone Lledó Íñigo (1986: 296 [4]) quien afirma que la imposibilidad de

defensa que tiene el discurso de Lisias, se debe quizás a que el escrito de Lisias acerca del amor no tiene el fundamento ni el saber que Sócrates cree que debe tener para que un escrito pueda sostenerse por sí mismo.

Aunque el tema que por antonomasia congrega los intereses de quienes leen el libro I de la República es la *justicia,* no está de más darle créditos a la posibilidad de encontrar en la primera sección de dicho libro algunas consideraciones aclaratorias a propósito del carácter y la templanza. Vale la pena resaltar en este propósito a Céfalo, padre de Polemarco. Éste último ha invitado a Sócrates a quedarse en su casa dado que es imperativo que asista a un festín que se ofrecerá en honor a la diosa Bendis (Ártemis: diosa de la caza y de las cosechas). Al acceder a hospedarse en casa de Polemarco, Sócrates se encuentra con el padre del anfitrión (Céfalo) quien lo reconoce de inmediato y lo saluda, de tal suerte que se entabla una conversación acerca de lo que los poetas llaman <el umbral de la vejez> (Platón, 1986: 59 [328e]), con el fin de determinar si la vejez debe ser tenida como penosa o debe ser considerada de otro modo. En nuestro propósito, la intención es relacionar la vejez con el carácter y la templanza, de tal manera que nos ilustre acerca de la libertad griega entendida como ser dueño de sí, y en última instancia nos aclare si es cierto que quien no ama es más susceptible de ser libre que quien ama.

Depende mucho de la perspectiva desde donde se observen las cosas el sentido que le demos a la cosa misma. Por ejemplo la vejez podría significar para algunos el estado más propicio para desarrollar los más altos niveles de dependencia; para otros quizás, sea el momento de librarse de muchas condiciones que el cuerpo le impone al alma. El segundo es el caso que se plantea precisamente en la primera sección de la República, cuando Céfalo cita

a Sófocles, quien siendo ya de avanzada edad, fue cuestionado acerca de su actividad sexual. Le preguntaron si, teniendo la edad que tenía, era capaz de acostarse con una mujer; a lo que éste indignado contestó: “<Cuida tu lenguaje, hombre, me he liberado de ello tan agradablemente como si me hubiera liberado de un amo loco y salvaje>”. (Platón, 1986: 60 [329c]). Pues la vejez, por cuanto exige el abandono de una serie de necesidades corporales que responden al orden de la volición, es el momento de desembarazarse de muchas exigencias que la condición humana hace y, en este sentido, ofrece un alto nivel de paz y la sensación de vivir en una condición de libertad. ¿Qué sucede entonces con aquellos que ven en la vejez la causa de muchos males, incluso del maltrato de sus familiares? La respuesta radica en el carácter. Quizás la sabiduría que hereda Céfalo dada su avanzada edad le ha hecho hablar con una elocuencia tal que nos obliga a citarlo una vez más al pie de la letra: “Pero respecto de tales quejas y de lo que concierne al trato de los familiares, hay una sola causa, Sócrates, y que no es la vejez sino el carácter de los hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, también la vejez es una molestia mensurada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea.” (Platón, 1986: 60 [329d]).

¿Cómo podemos entonces relacionar la solución al problema del carácter y la templanza con este análisis del primer discurso? Tanto el que no ama como el viejo se encuentran libres de las pasiones con las que el cuerpo busca ponerlos a su merced. Por una parte quien no ama entiende el erotismo sensual desde un sentido puramente volitivo, aunque es esta misma la razón por la cual hemos de decir que quien no ama tampoco podría gozar de una libertad entendida por los griegos, por lo menos no en el sentido en que se plantea el libro I de la República (Platón, 1999: 60 [329c]). Esa libertad consiste en el cese de la vehemencia con que actúan los apetitos en contra de la voluntad del hombre,

consiste pues, en que dichos apetitos aflojan su tensión y le permiten a la inteligencia racional tomar el control de cada momento en la vida del hombre. Por otra parte el anciano, el viejo también se halla libre en su condición de no tener que responder a unas exigencias que el ímpetu de la juventud le exigía a su cuerpo y por eso se reconoce como “liberado de un loco amo salvaje”.

Por otra parte, Platón (1986: 319 [231d]) considera que de esta libertad están privados también los enamorados pues su condición puede ser comparada solo con enfermos quienes, impedidos de hacer uso de todas sus facultades, se ven condenados a cometer errores y a ser llevados por quien esté a su cargo. Sugerir favores o darle créditos a los que no aman definitivamente hace tambalear cualquier posición al respecto del amor. Es una postura sugestiva e indiscutiblemente atractiva pues utiliza una inigualable estrategia que busca en última instancia cautivar al lector planteando una tesis desequilibrante. ¿Quién más sino el amado debería recibir favores de quién lo ama? Pues diría Lisias que es quien no ama quien debe recibirlos, quien debe ser reconocido. A esto tenemos que añadir que Lisias arremete contra el amante, lo condena, busca uno y otro argumentos redundando en los efectos entusiásticos como de bajo carácter y por lo demás irracionalmente irresponsables. Sin embargo es nuestra obligación reconocer que el *eros* propiamente platónico no es mencionado en el sentido solamente peyorativo de lo irracional. Por ejemplo, Irwin (2000: 497) habla sobre tres tipos de deseos que reconoce en el *Banquete* en que se puede entender el *eros*: primero el deseo de lo hermoso por el aspecto del deseo sexual de lo hermoso, el deseo del bien y la felicidad y el deseo de “dar a luz en lo hermoso”.[2]

[2] Irwin cita lo dicho en *La Ética de Platón* tomándolo del *Banquete* (204d, 204e y 206b).

No obstante, debemos introducirnos en una cuestión que ha surgido de manera natural dada la tendencia que ha ido tomando la investigación aquí planteada. Me refiero a que pensar en el problema del carácter y del amor nos ha sugerido de antemano encontrarnos con la templanza, y ella se encuentra consignada en gran medida, en uno de los diálogos más hermosos en cuanto a la descripción del hombre bello: el *Carmides* (Platón, 1997). Al abordar dicho problema Platón necesariamente se ubica frente a la belleza y la plantea en la dialéctica a que nos tiene acostumbrados por cuanto discrimina lo bello visto desde el sensible y visto desde lo racional. Así pues hemos de entender que la pregunta que guía el problema de la templanza y por ende ilumina el problema mismo del carácter, que por lo demás redundará en la aclaración sobre el amor es ¿quién es el hombre hermoso? De hecho podríamos nutrirla más aún diciendo ¿qué características debe tener un hombre hermoso para que pueda ser considerado como tal? Es así como nos introducimos en el problema de la templanza, el cual nos ofrece elementos nuevos para enfrentarnos a la cuestión por la belleza y esta empresa nos pone cara a cara con la dilucidación de belleza desde la dialéctica cuerpo y alma; de suerte que hemos de aclarar en qué consiste la hermosura externa, la del cuerpo, la física y biológica, además de definir en qué consiste también la belleza del alma

1.2. Acerca de la belleza del cuerpo y la belleza del alma.

En el diálogo el *Carmides,* Sócrates narra su llegada a Atenas después de haberse encontrado en la batalla de Potidea. Se dispone a interrogar a Critias: “Cuando ya teníamos bastante de todo esto le pregunté yo a mi vez, por las cosas de aquí: qué tal le iba ahora a la filosofía, cómo andaba la juventud y si se distinguía alguno por su saber o su hermosura, o por ambas cosas”. (Platón,

1997, 327: [153d]). Nótense aquí dos elementos de vital importancia que indiscutiblemente atravesarán el diálogo en su totalidad. En primer lugar una relación intrínseca entre el problema estético y la epistemología. Preguntar por la hermosura física y junto a esta pregunta ubicar la inquietud acerca de la filosofía, del saber, y de cómo va ella en general, nos hacen reflexionar acerca de una intención por hacer equivalentes el saber y la belleza, como si tuvieran el mismo nivel de importancia. En segundo lugar dedicar de inicio el *Carmides* a resolver la pregunta por el hombre bello, y no poder evitar una descripción de un hombre que particularmente lo sea desde su apariencia física, hacen que el problema estético esté incluido de manera literal. Dediquémonos a aclarar en primer lugar en qué consiste cada uno de los dos tipos de hermosura.

La belleza o hermosura física es el producto de las dotes que la naturaleza derrama en un cuerpo particular y que termina con la admiración y enamoramiento de quienes tienen la oportunidad de acercarse a él; y la segunda como producto del alma que, ávida de conocimiento, decide ir en su búsqueda y cuyo resultado es la hermosura propia del alma misma. Se plantean aquí pues, dos tipos de belleza a los que se puede hacer referencia: de un lado la belleza física, la concedida por la naturaleza biológica a los cuerpos de los hombres y de las mujeres (aunque en el diálogo se nota una predilección por la descripción de la anatomía corporal masculina); y por otro lado la belleza del alma, la cual redundará en las habilidades de conocimiento que el alma misma ofrezca a los hombres.

Irwin (2000: 70-71) reconocerá que la virtud es un estado del alma, y no de cualquier alma, sino de alma bella. No podemos suponer que hablar de belleza no implique necesariamente hablar de virtud, por cuanto la virtud es un estado

del alma, y es precisamente a su belleza a la que nos estamos refiriendo. Un alma que sea considerada por ejemplo valiente (entendida en el sentido que se plantea en el *Laques* de acuerdo con lo propuesto por Irwin, es decir como persistente), debe ser considerada necesariamente bella. Sería pues contradictorio decir que un hombre es virtuoso y no reconocerlo al mismo tiempo como bueno, e incluso, no reconocerlo como un hombre de un alma bella.

Sin embargo esa belleza de la que hablamos debe hacerse evidente, pues de no ser así, no habría manera de hacer la afirmación “ese hombre es virtuoso”. En este sentido habría que preguntarnos cuál es esa evidencia real en donde notamos la virtud de los hombres. Pareciera además que no tendríamos más camino que reconocer que en las acciones es donde se puede notar la virtud de los hombres y de las mujeres.

Como se ha anotado anteriormente, tanto el Saber como la Belleza reales se encuentran en el elevado estado supra-celeste que solamente las cosas verdaderas son capaces de ocupar. ¿En qué consiste la belleza del alma? No obstante la discusión actual acerca de si la belleza es subjetiva o no, la cual dice que los cánones de belleza, dependiendo de la percepción que se plantee para observar, pueden variar (sobre todo si entendemos por belleza aquella propiedad de las cosas o personas que hace amarlas, infundiendo en nuestra alma algún deleite espiritual), podemos afirmar que lo bello, físicamente hablando, reclama un reconocimiento colectivo, pues de los sentidos nos valemos, y con ellos contamos todos, para reconocerlo con precisión. Pero ¿cómo hacer para reconocer la belleza en el alma? ¿Es acaso tan evidente y común para todos como lo es la del cuerpo? La belleza en el alma radica

fundamentalmente en su disposición por la búsqueda del conocimiento; y esto lo regala en este caso tanto la filosofía como el arte de la poesía pues, refiriéndose a Carmides, Critias afirma "es algo así como filósofo, y además, según opinión de otros y suya propia, sabe de poesía". (Platón, 1997: 329 [155ª]). Y esta doble condición lo hace sensible al conocimiento, por tanto a dar razón de las cosas y por ende a la belleza del alma.

No podemos dejar pasar desapercibido a Carmides, el personaje central del diálogo y con él a todos los que lo seguían o simplemente eran sus compañeros de juventud. No podemos tampoco evitar recordar la pregunta del *Fedro* que interroga por aquel que merece los favores más importantes: ¿el que ama o el que no? Este joven y su puñado de acompañantes, sin lugar a dudas que nos recuerdan la intención de nuestra reflexión, pues si la belleza es aquella característica que nos hace amar a las cosas o las personas y Carmides es indiscutiblemente bello, tendremos que reconocer que Carmides es el objeto del amor personificado en un hombre joven, hermoso según el parecer de todos los presentes, incluso de Sócrates quien reconoce que tambalea su antiguo aplomo ante su presencia física (Platón, 1997: 330 [155c]). Hijo de Glaucón y primo de Critias, es quizás la síntesis en lo que se refiere a lo hermoso, pues además de contar con atributos suficientes de tipo físico como para llamar la atención de un auditorio, es un personaje que tiende a hacer de la razón su opción de vida; es bello por fuera y por dentro. ¿Qué tenía aquel hombre que turbó al virtuoso por antonomasia? Sin lugar a dudas que era su belleza, pero ¿cuál? Deberíamos dar justicia y decir que la del alma pues ¿cómo podría Sócrates dejarse llevar por una belleza trivial y perecedera como la del cuerpo? Carmides no ha tenido hasta el momento la oportunidad de dejar ver su alma pues no ha pronunciado palabra alguna.

Debemos admitir que la belleza física de Carmides es la que inicialmente impacta a Sócrates y esta afirmación nos pone frente al reconocimiento de la belleza física como un instrumento que, sin ser el fin, ofrece herramientas de asombro y de deleite espiritual y por tanto nos deja entrever y nos anticipa el verdadero deleite y visión de la idea real de Belleza. He aquí la relación entre una belleza y la otra. Ninguna hermosura, ni la del cuerpo ni la del alma, se ha manifestado como mejor que la otra; es quizás una suposición que se tiene del sistema platónico en el cual se reconoce que el mundo sensible engaña al alma y que el cuerpo, siendo la caverna del alma, hace parte del mundo sensible. Pero notamos aquí que no hay contradicción (por lo menos no en este diálogo), entre la belleza corporal y la belleza del alma racional. "Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos". (Platón, 1997: 333 [156e]). Aunque no hemos encontrado de manera implícita una valoración axiológica acerca de la belleza corporal, ya podemos intuir que Platón la reconoce como buena y por tanto la preconcepción acerca de que todo lo corporal es aparente y perecedero y malo, quedaría necesariamente superada.

1.3. De la sabiduría y la belleza del alma

Si arriba hemos reconocido que la belleza del alma radica fundamentalmente en la disposición de esta al conocimiento, tendríamos una deuda si no identificamos la metodología que utiliza el alma con el fin de no solamente encontrarse dispuesta al conocimiento, sino además a alcanzarlo. Afortunadamente Platón no escatima esfuerzos en hacer esta demostración y reconocer en una habilidad particular de la mente la llave de dicha disposición.

Si la filosofía y la poesía son elementos utilizados por el alma para lograr la belleza en sí, debe haber algún elementos que tanto una como la otra compartan que genere la belleza del alma y en últimas la disposición de esta al conocimiento. Platón busca aclarar esta cuestión utilizando el diálogo entre Sócrates y Carmides. De hecho la pregunta por la sensatez es el pretexto oportuno para ver si Carmides cuenta con lo que Sócrates está tratando de averiguar, es decir, cuenta con hermosura de alma. Y en el ambiente propio de la dialéctica platónica encontramos que la habilidad discursiva está siendo probada en Carmides. A tal punto que lo lleva y lo trae de una definición a otra de la sensatez, y busca probar si hay discurso en él, si la elocuencia está enraizada en sus construcciones lingüísticas y si la retórica está arraigada en el alma de este joven. Aquel hombre que de manera ordenada y sensata logra hacerse entender por medio de un discurso, deja traslucir la belleza que encierra su alma y por tanto es el discurso la herramienta de que se vale tanto la filosofía como la poesía para embellecer el alma de los hombres, personificados en Carmides. Ahí radica la verdadera belleza que en última instancia desencajó a Sócrates.

La belleza corporal de Carmides cautivó inicialmente a Sócrates, pero éste descubrió mayor belleza en la razón y el alma del joven muchacho. Así pues, la pregunta ¿quién es el hombre hermoso? queda resuelta cuando se entiende al alma como la fuente de toda belleza, tanto externa como interna. Ella es el principio de todo bien y de todo mal del cuerpo y es por ella que la belleza particular de las personas y de las cosas se muestra como la participación de la idea verdadera de Belleza.

No podríamos evitar por lo menos mencionar una discusión que también plantea D. Zeyl (1996: 153) en donde se cuestiona la relación entre virtud y felicidad, ambas como características del alma que busca ser bella en sí. ¿Es la virtud causa de la felicidad o es solamente un de sus componente? ¿Podríamos decir que la virtud es al mismo tiempo causa y componente de la felicidad? ¿Podríamos relacionar el alma bella con el alma feliz? La eventual solución que se pueda dar a estas preguntas responde a la razón de ser de una tendencia "*eudaemonística*"[3] en la ética platónica encontrada en sus diálogos tempranos (Zeyl, 1996: 153). En esta discusión han participado también Irwin y Vlastos en donde el primero reafirma esa tendencia *eudaemonística* en Platón, y el segundo tiene sus reparos en admitirla aunque considera que entre virtud y felicidad existen una condición secuencial.

La virtud debe ser entendida como un tipo particular de *epistēmē* aunque tiene una distinción particular del resto del conocimiento. Ahora bien, una vez más encontramos la relación que debe existir entre conocimiento y virtud, por lo que la ética platónica no puede ser entendida de manera aislada de la epistemología platónica. No podemos entender una felicidad en Platón desprendida de la *sophronisē* (sabiduría); por tanto, hablar de la felicidad es hablar de la virtud en cuanto le da unos beneficios al hombre que la tiene, y uno de ellos, quizás el más importante será embellecer su alma. El hombre virtuoso entonces, provocará para sí y para quienes convivan con él en la Polis una serie de beneficios, de productos, en el sentido de una moral y ética teleológica. "These, then, constitute its subject matter, but what is its product? If the demand for a product is satisfied by showing how virtue is beneficial, and the benefit of

---

[3] Este término es acuñado por Zeyl (1996: 153) en su ensayo *Socratic Virtue and Happiness*. La intención es ofrecerle a la ética platónica un rasgo particular hacia el concepto de *felicidad* la cual será retomada posteriormente por Aristóteles proponiendo una ética teleológica.

virtue is its contribution to happiness, it will follow that its product is such a contribution" (Zeyl, 1996: 156) [Estos, entonces, constituyen el sujeto de su interés, pero cuál es ese producto? Si la exigencia de un producto es satisfecha por mostrar cómo es que la virtud es beneficiosa, y el beneficio de la virtud es su contribución a la felicidad, entonces su producto es tal contribución.] Por tanto, la felicidad es el producto de una vida en virtud; necesariamente ser virtuoso redundará en la posibilidad de alcanzar la felicidad en tanto que ser feliz constituye el fin último del ser justo.

1.4. Acerca de Lisias

No cabe duda que este personaje, quien crea y defiende la tesis del primer discurso, encierra en sí una intención. ¿Quién es Lisias? Considerado sofista y por ende, un mercader del conocimiento que busca hacer de la retórica su mejor arma con el fin de persuadir a quienes lo escuchan. "Todo esto formulado y hecho agradable mediante la fascinante magia verbal de la sofística" (Pieper, 1962: 33-34). Joven, de entusiasmo indiscutible y de una gran habilidad oratoria. Íñigo dice que Lisias es un conocido <logó-grafo> que ha escrito su perspectiva acerca del amor y cuyos contenidos llegan a oídos de Sócrates por intermedio de Fedro. Este último cae absorto de admiración ante la fluidez de su discurso, más asombrado por la forma del texto que por la esencia. De hecho Sócrates reconoce que es muy hábil al expresarse, pues logra decir de varias formas la misma idea sin la posibilidad del error retórico, aunque carente de sustento, y esta es una característica propia de la sofística. La presencia de Lisias el gran orador, y su habilidad para escribir, entre otros elementos, han hecho que en varias ocasiones se intente replantear el tema del discurso y se quiera proponer la retórica como tópico central. Lisias se encontraba en el

momento de decir su discurso acompañado de Epícrates en un lugar vecino al templo de Zeus. (Platón, 1986: 310. [227b]). Y no podemos olvidar que este último es considerado por los escoliastas como demagogo y orador. El mismo Pieper (1962: 34) afirma que Lisias se detuvo a estudiar y a exponer más acerca el *cómo* que el *qué* del amor y ese mismo ímpetu lo puso de antemano frente a Sócrates quien no dudará en arremeter en contra de su discurso, lo considera escaso de perspectiva, así como infantil por el afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra. En fin el ambiente está dado para que el papel que juega Lisias y que Platón lo ha puesto a jugar, tenga la intención particular de proponer el tema y, como se dijo anteriormente, para que ese mismo tema sea propuesto de manera controvertida.

Sin embargo, es el mismo Strycker (1996: 11) quien podría justificar la actitud de Lisias, a partir de un argumento que, por lo demás, puede parecer controvertido. Él afirma que el hombre realmente virtuoso encuentra en el error una manera voluntaria de ejercer su propia virtud. Dice: “The expert wrestler falls when he so wishes himself, the competent physician can voluntarily harm the health of his patient [...] and one of the characteristics of the just man will be that, at times, he voluntarily commits an injustice” (Strycker, 1996: 11). [El guerrero experto cae cuando lo desea, el competidor físico puede voluntariamente herir a su rival […] y una de las características del hombre justo será que a la vez, voluntariamente cometerá una injusticia]. Así pues, es muy posible que en el pensamiento de Platón haya estado la idea afortunada para Lisias de haber sido usado como el virtuoso, por medio de un discurso errado, aunque retóricamente muy bien estructurado. Además Strycker (1996) también reconoce que la virtud es lo más parecido a una competencia. Como el matemático o el físico, así es el virtuoso. Tendrá que ejercitarse, tendrá que

demostrar ciertas destrezas y se responsabilizará de hacerse experto en el arte de vivir de acuerdo con la virtud.

Hemos de advertir que una vez terminado de leer el discurso, encontrándose Fedro encendido por la admiración que le causaba el texto que tenía en sus manos, Sócrates alaba la genialidad de la escritura de Lisias con un tono bromista, como mofándose de él. Luego de un rato admite que sólo prestó atención a lo retórico y que lo notó un poco escaso de perspectiva como si en el fondo le diese lo mismo, pues se encontraba más bien preocupado por demostrar que es capaz de decir lo mismo de distintas formas (Platón, 1986: 323 [234d-235a]). Y es precisamente la actitud de Sócrates la que me invita a pensar que Platón, al poner precisamente a un sofista a plantear este discurso, tiene el deseo de cobrar de una u otra forma, alguna venganza académica por la muerte de su maestro, pues a los sofistas se les endilga el encarcelamiento de Sócrates. Muy probablemente esta interpretación se preste a discusiones, pero es precisamente ese carácter de vulnerabilidad la que nos ofrece la posibilidad de tomar el riesgo de errar, o por el contrario, acertar.

Capítulo 2°

2. ANÁLISIS AL SEGUNDO DISCURSO DEL *FEDRO*

El primer y segundo discurso que se dan en el *Fedro* de Platón, están separados por una conversación sostenida entre Sócrates y Fedro, en la que el primero hace una crítica al discurso de Lisias, reconociendo de ante mano su habilidad como orador. (1986: 323-328). Esta contra argumentación se hace a mi modo de ver, de dos maneras: por una parte Sócrates menciona explícitamente dos puntos que a su parecer deben ser de especial cuidado, y de otro lado el mismo Sócrates construye un discurso en donde responde de manera práctica a las acusaciones que le ha hecho al discurso de Lisias.

Los argumentos que Sócrates utilizó para hacer la crítica al discurso de Lisias, están basados en los dos siguientes componentes: en primer lugar Platón, por intermedio de Sócrates, nota que Lisias se encuentra escaso de perspectiva, corto de fuentes y por ello, aunque le reconoce la habilidad para expresarse, no lo considera ampliamente apto para hablar del tema del amor con autoridad. Así lo menciona Íñigo en la introducción a la traducción de Gredos, quien afirma: “La indefensión del discurso de Lisias, se debe quizás a que aquello que dice del Amor no tiene el fundamento ni el saber que Sócrates requiere para que un escrito pueda sostenerse por sí mismo” (Íñigo, 1986: 296). Por otra parte, Pieper (1962: 34) reconoce que la preocupación de Lisias por crear un discurso retóricamente bien estructurado, ha hecho que este se despreocupe de darle un

contenido fuerte y válido; se notó la preocupación del autor del discurso más por la *forma* que por la *esencia* misma del problema. Veremos cómo en el segundo discurso, que ahora nos ocupa, Sócrates muestra con maestría que la preocupación por lo primero no debe necesariamente hacer perder el sentido de lo segundo. Al respecto Sócrates menciona, refiriéndose al discurso de Lisias que "es la disposición y no la invención la que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no sólo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención." (Platón, 1986: 325 [236ª]). Si entendemos por *disposición* la "forma" y por *invención* la "esencia", entenderemos que es la forma lo que se le reconoce al discurso de Lisias, mas no lo dicho en esencia. En segundo lugar, llama especialmente mi atención la molestia que evidencia Sócrates al tachar de infantil el afán de Lisias por mostrarse capacitado para decir una misma cosa de dos maneras distintas y ambas igualmente válidas. Con este preámbulo indaguemos cuáles fueron los móviles que motivaron, en el desarrollo del diálogo, a que Sócrates se propusiera por sí mismo decir un discurso.

2.1. La ironía como herramienta para la generación de ideas

Vale anotar que en el ambiente en que se da el paso del primer discurso al segundo, (1997: 323-328) Fedro se nota bastante interesado en conocer la opinión de Sócrates acerca del discurso de su amigo Lisias y de su habilidad escritural. Al mismo tiempo, Sócrates hace uso constante de la ironía como estrategia de provocación y de discusión: en cinco de sus intervenciones el tono satírico de sus palabras hacía notar una burla constante a las apreciaciones de las que Fedro lo quería persuadir.

En primer lugar, refiriéndose a sí mismo, Sócrates pone sobre alerta al lector, pues se llama a sí mismo “negado”, y esto de antemano reclama particularmente nuestra atención. Luego se auto denominará “profano” frente a las cuestiones que ha oído acerca del amor y a las que llama burlonamente “divinas”. Posteriormente, en un juego de reproches por la cercana amistad que existe entre Fedro y Lisias, utiliza de nuevo esta figura retórica y congrega una vez más los intereses tanto de Fedro como los nuestros. No podríamos evitar tocar la utilización de la ironía, dado que ha sido muy oportuna como herramienta por cuanto sugiere de antemano la proclamación de un nuevo discurso. No en vano utiliza la ironía, y venido de la boca del hombre virtuoso por excelencia debe tener una razón de ser.

Ya nos ocuparemos del contenido del discurso mismo pero por lo pronto obraremos en virtud de las razones que lo crearon. No obstante, Thomas Szlezák (1997: 135-137) advierte acerca de la limitación que tiene Platón al utilizar este procedimiento irónico en la exposición de sus ideas. De hecho obraríamos mal si le reconociéramos a la ironía un papel más importante del que realmente tiene. Ella no puede ser considerada un punto central, sino una herramienta subsidiaria de la enseñanza del filósofo.

Es de mencionar un interés personal de Sócrates por decir un nuevo discurso en medio de una conversación que, por lo demás, se muestra bastante rica en vivezas tanto de Sócrates como de su interlocutor. Evidentemente disimulado en su modestia, Sócrates se dispone a revelar un nuevo discurso que promete no decir nada nuevo, pero sí demostrar que se puede decir algo de varias formas con el fin de demostrar que la habilidad que se le alaba a Lisias es fácilmente superada. Sin embargo hemos de admitir un matiz que diferencia al

segundo discurso de primero. Además de la sistematización con que aborda Sócrates el tema del amor, manteniendo incluso la misma hipótesis, busca definir el concepto principal de este diálogo. Dice al este respecto: “Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? (Platón, 1986: 329 [237d]). Si bien es cierto que Sócrates busca decir de mejor manera lo propuesto por Lisias, también lo es que haya decidido no suponer nada de antemano y haya obrado en consecuencia buscando, en primer lugar aclarar la utilización de los conceptos mismo. Una vez más damos crédito a quienes afirman que es la retórica el tema nuclear del *Fedro*.

Retomando la cuestión por el *eros*, y teniendo en cuenta que la hipótesis inicial se mantiene, tendremos que preguntarnos ¿para qué tomarse el trabajo de hacer un nuevo discurso? ¿Qué es lo novedoso de éste en comparación con el primero? Quizás el dominio de un lenguaje más técnico nos llevará de inmediato a trascender el concepto amor y a elevarlo en el ámbito del amor *psychē*. En este sentido hemos de reconocer que este discurso debe ser considerado, al igual que el primero, introducción al tema, una promesa a la reflexión venidera. Y con todo esto nos queda además, un detalle y es la belleza teatral que se da en el tránsito de un discurso a otro: el gesto de Sócrates de cubrirse la cabeza antes de iniciar el discurso, so pretexto de no ser interrumpido por la vergüenza que le daría al mirar a Fedro durante la proclamación de la disertación que se dispone a pronunciar. Como todos los demás, este gesto no puede ser ignorado. Luego, evoca el nombre de las Musas y se dispone a dar inicio.

2.2. Tendencia a la claridad retórica

Antes de indicar la temática planteada en este discurso, quisiera advertir que, aunque nos lo hubiéramos propuesto, no habría sido posible evitar el tema de la retórica. Y mucho más en el tránsito del primer discurso al segundo en donde se toca particularmente este asunto. De hecho, ya entrado el discurso, hay varias pistas que nos invitan a reflexionar en ello; particularmente en la primera parte del discurso de este Sócrates que es evidentemente, en su procedimiento, platónico. Y es que no es para menos si tenemos en cuenta que ambos hablantes se consideran amantes de las palabras (Platón: 1997: 327 [236e]. La retórica es sin lugar a dudas, un tema de vital importancia para los griegos. La Atenas del siglo V a. de C. goza de gran fama por el comercio que se da con las ideas de sus más reconocidos pensadores, y era fácil adquirirlas sobre todo si se tenía acceso a la navegación. David J. Melling advierte que, en este sentido, se ha de entender que la retórica se consideraba la mejor de las herramientas para dar a conocer las ideas de que tanto se enorgullecían los griegos.

Claro está que, como es ya común en Platón, aunque explora en la elaboración de este discurso y lo hace con la firme intención de demostrar que el escrito de Lisias no es en absoluto único e insuperable, hace gala de su figura literaria predilecta (el mito), en donde la analogía permite al lector hacer una interpretación de lo que tiene como idea central frente al problema del amor, y por relaciones intrínsecas, frente al problema del alma.

Con esta nota aclaratoria, hemos de admitir la hipótesis planteada que consiste en que el enamorado está más enfermo que el no enamorado y frente a esto Sócrates se dispone a defenderla como si fuera suya propia. Sin embargo,

aunque el tema del amor sigue permaneciendo evidentemente presente, se nota una intención particular por discernir la claridad en la formulación de problemas filosóficos y el respeto por la proclamación de discursos, interpretación que podemos dar de manera noble al gesto socrático de cubrirse la cabeza.

Iniciemos citando el diálogo: “Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretendan no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos” (Platón, 1997: 328 [237b-c]). He aquí que, parafraseando a Sócrates, esa claridad reflexionada con un buen uso del lenguaje nos llevará y nos dominará en vistas a lo mejor, y ese dominio recibe el nombre de sensatez. Quedarían dos preguntas abiertas la primera es ¿a qué se refiere Platón con la expresión “lo mejor”? y ¿no fue acaso esa la inquietud planteada por Sócrates en el *Carmides* en donde preguntar por la templanza exigió preguntar por la sensatez? Así las cosas no podemos olvidar que la retórica, el buen uso del discurso, y la poesía son formas de generación de belleza del alma, y que por tanto lo que se propone Sócrates con esa claridad sistemática en el planteamiento de su discurso es alcanzar belleza en el alma, no solamente suya, sino también de quien lo escucha: Fedro. Tal es así que, haciendo un descanso en el intermedio de su discurso, sin haberlo terminado todavía, Sócrates es vanagloriado por Fedro (1997: 331 [238c]) quien le dice “te llevó una riada de elocuencia.”

Y una vez terminado ese descanso como intermezzo del discurso socrático, toma un nuevo aire oratorio, aclara el recorrido llevado hasta el momento y define lo que sigue a continuación, manteniendo esa claridad metódica que no

da pie a divagaciones ni a equivocaciones[4]. Como consecuencia a la metodología sistemática de Platón en la proclamación del discurso de Sócrates, se logró una claridad en la formulación del problema; además se desarrolló un proceso que será planteado en dos momentos: primero la delimitación del concepto que concluyó con una definición bastante bella del amor que dice: "al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor"[5], (Platón, 1986: 331 [238b-c]), y segundo, abordar el sentido del discurso que era definir si le era provechoso o dañino al amado conceder favores a quien lo ama o a quien no.

---

[4] Con el fin de dar claridad a esta propuesta, vale la pena cfr. la página 331 del *Fedro* en el numeral 238d-e. Es de reconocer en el planteamiento de esta sección del diálogo, la intención de Platón por mantener una estructura metódica que no de pie a interpretaciones acerca de lo que él está proponiendo. Es el afán constante que atraviesa el diálogo en lo referente a la estructura retórica que busca ser tema protagónico en la propuesta del *Fedro.*

[5] Ya en esta definición podemos advertir lo propuesto por Theodor Gomperz (2000 *Pensadores griegos, una historia de la filosofía de la antigüedad.* P. 424) quien reconoce que de inicio no puede ser subestimado el rol de lo corporal frente al amor *psychē*. No podemos suponer que ese impulso que está fuera de lo racional sea de antemano un apetito emparentado con la maldad, pues en la misma cita se reconoce que ese mismo "apetito sin control" es el encargado de llevar al alma hacia lo bello. Más adelante nos podremos percatar de que es en el estado supra celeste en donde se encuentra la forma original y base de lo Bello por cuanto esa atracción irracional no podría ser tachada simplemente como mala.

2.3. Apología de la hipótesis de Lisias por parte de Sócrates en virtud de la oratoria

Recién iniciado su discurso, Sócrates (1997: 328 [237b]) hace una descripción de un joven adolescente, quien va a ser persuadido por un enamorado suyo que intenta mostrarse como que no lo está, con el fin de sacar provecho de ese aparente desinterés. Llama especialmente mi atención la descripción del adolescente de quien se habla a manera hipotética, dado que inmediatamente me hace recordar a Carmides en el momento en que es descrito por Critias. Pareciera que de la ironía, pasara al disfrute del lobo que ama al cordero con la única intención de obtener beneficios pasionales de su presa: “la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: ‘Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos’.” (Platón, 1997: 336 [241c-d]). No se trata de tomar la dulzura del amante en el sentido que el *eros* pueda regalarle, ni mucho menos en la epistemológica y metafísica oferta que el amor *psychē* promete al sabio y al libre, sino en el único sentido de la *passio* erótica.

Así mismo, hemos de reconocer las grandes desventajas y daños que le trae al amado una relación con quien está enamorado de él. Una magistral exposición de dichos daños que trae esta relación resumido en cuatro focos de reflexión que bien podrían funcionar como una analogía de lo que es el ser humano mismo: 1°) respecto al divorcio que se da entre el amado y la sabiduría provocado por el amante, pues lo prefiere ignorante, no sea que racionalmente identifique su error y decida abandonarlo y no satisfacer sus complacencias. 2°) Respecto al cuerpo, pues dedicarse a satisfacer los deleites del amante hace que ese estado de inamovilidad traiga para su estado físico una debilidad

bastante vulnerable y en nada acorde con las características de un guerrero. 3°) Respecto al deseo de querer desprenderlo de sus bienes, pues será difícil gobernarlo siendo adinerado, porque la vida social de un rico es bastante amplia y el roce con otros sujetos es potencialmente una amenaza para su productiva relación, afectivamente hablando. Y 4°) respecto al placer momentáneo que hay en los diversos males, a esa parte de bueno que hay en lo malo, de tal suerte que el amado termina identificando solamente aquellas bondades de su relación y se hace ciego de las verdades que guían sus amoríos. Así como en el adulador se entrevé cierto placer que no es del todo insípido, así mismo la aparente tranquilidad que le trae al amado la compañía del amante puede encandilar la buena razón del amado y llevarlo a la perdición. (Platón, 1997: 332-334).

Por último, el momento en que el amante y no el amado, retornando a su estado de razón, descubre las equivocaciones cometidas. Reconoce las promesas hechas a su amado, el despertar a la invención de estrategias que en última instancia redundarán en cambiar amor y apasionamiento por inteligencia y sensatez. El resultado de esto es el abandono del objeto de su amor; y éste descubre que hubiera sido más provechoso para sí entregarse y ofrecer favores a quien no lo ama, pues el viaje que hizo con el enamorado estuvo enmarcado en la insensatez, la sinrazón, el desagravio, la inseguridad, los celos y el delirio que el amor promete a todos quienes con él se matriculen.

De tal forma este discurso es aquel en el que efectivamente Sócrates se enmascara, se hace sofista para demostrar de una y otra manera lo que se puede decir de una sola y que por esa habilidad condena al hombre a dar por luz lo que es realmente oscuridad.

Capítulo 3°

3. SENTIDO METAFÍSICO Y EPISTEMOLÓGICO DEL AMOR EN EL *FEDRO*: TERCER DISCURSO

Una vez terminado de proclamar el segundo discurso en el turno que Sócrates había creado para sí, parecía que ya quedaba agotado el tema; en medio del juego de ironías, de las pseudo escenas teatrales tanto de Sócrates (quien lo hacía conscientemente) como de Fedro (quien caía en el juego socrático del sarcasmo), y del limpísimo argumento defendido en primer lugar por Lisias y luego por Sócrates, que dicta que más vale ofrecer favores a quien no ama que al que sí lo hace, parecía que no había nada ni nadie que defendiera a *Eros*[6] en medio de las injurias que contra él se elevaban.

En este ambiente se da lo inesperado. Sócrates sufre una transformación interior que es poco perceptible a la vista, pero que es evidente para los intereses del joven que lo escucha. Reconozcamos pues que, a estas alturas del diálogo, existen para nosotros dos interlocutores además de Sócrates: por una parte Fedro, quien lo ha escuchado hasta el momento de manera atenta;

---

[6] De aquí en adelante vale aclarar que al referirnos a *Eros*, estamos haciendo alusión al dios griego del amor y la pasión. Ahora bien, proponer constantemente una distinción del *Eros* con *eros* nos invita a reflexionar la supremacía del uso del nombre de cualquiera que fuera la divinidad. No podemos hablar del amor restringido a la atracción física y corporal con el mismo nombre con el que evocamos el nombre del dios *Eros.*

de otro lado el hipotético joven adolescente a quien va dirigida la reflexión socrática. Y esa transformación motiva un tercer discurso, muy distinto a los dos primeros; bastante diferente tanto en el contenido como en la forma. Admitamos además que éste es un discurso de reivindicación. Los dos primeros pueden ser vistos como introductorios, pues es la defensa del enamorado, es la apología del "entusiasmo" (352: [249d]). Ya veremos adelante cómo el tercer discurso es una defensa frontal al *eros*, al amor; es la perspectiva por lo demás metafísica, epistemológica y ética al problema del amor platónico.

3.1. Acerca de la conversión de Sócrates

Hubo, pues, una fuerza que perturbó a Sócrates (1997, 337-338: [242b-c]) mientras se encontraba pronunciando el discurso: el *daimon* socrático apela a la verdad e invita al maestro a desenmascararse. Queda aquí resuelto el gesto del cubrimiento de la cabeza de Sócrates una vez iniciado el segundo discurso: no era reverencia, no era respeto por el arte de la oratoria; era vergüenza, era más bien apariencia, un disfraz; estética disimulada en medio de la muestra teatral que se venía dando. Esta razón por la cual se retracta Sócrates se nutre, además, porque el maestro reconoce que tanto su discurso como el de Lisias son resultado de la demagogia, de los mecanismos propios de la sofística. Pero hay algo más: temor de que *Eros* tome represalias por la irreverencia de sus palabras. No en vano Sócrates dice "por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza." (Platón, 1997: 339 [243b]).

De tal modo que, utilizando un lenguaje efectivamente religioso, Platón nos invita a profundizar en la concepción metafísica del amor, por lo que hemos de entender que el amor *psichē* se hará presente, y reclamará, como hemos estado esperando, un espacio protagónico en este análisis, sobre todo por el componente metafísico. Sin embargo debemos reconocer que, respecto al uso del lenguaje religioso por parte de Sócrates en el momento de su conversión y del cambio de hipótesis a defender, vale anotar que este lenguaje adquiere un nuevo sentido en un discurso pronunciado por Sócrates. No había una religión propiamente dicha para el pueblo griego; de hecho, no podríamos hoy mencionar tampoco una discriminación entre lo religioso y lo político, pues era deber del buen ciudadano incluso, rendir culto a los dioses; no se podría entender la ciudadanía en los griegos si no era con el supuesto de la vivencia trascendental. Así lo cita William Guthrie (1994) cuando señala la importancia de la vida religiosa en los griegos, pues atentar contra ella o contra la presencia de los dioses, era considerarse en contra del propio sistema social y político. Dice: “de ahí se sigue que discutir la religión consagrada era discutir las bases de todo el orden social consagrado, y que la defensa de la ciudad no podía ser eficaz si se redujese a lo que nosotros consideramos la esfera política. La defensa razonada de sus leyes e instituciones debía proveerlas de una validez absoluta o trascendente, la cual difícilmente podía darse divorciada de una concepción teísta del gobierno del universo.” (Guthrie, 1994: 95). Ahora bien, hemos de entender que para Lisias no existía una preocupación por una sanción divina, pues como menciona Guthrie, una de las amenazas que enfrentaba las instituciones estatales y en ella lo trascendente, era el movimiento sofístico. Este consideraba que las leyes de la Polis no tenían una relación directa con la sanción divina y por tanto un eventual castigo de *Eros* era sencillamente insospechado: una cosa era la ley civil y ciudadana y otra muy distinta la ley divina; de estas la más importante era la civil al parecer de los sofistas.

En este sentido, el discurso proclamado por Sócrates en defensa de *Eros* ha de entenderse en sus connotaciones políticas, pues de acuerdo con lo mencionado, la intención de Platón puede ser entendida como mantener viva su idea de ciudad-estado que, entre otras cosas, propende por darle un sustento fuerte y real al Estado mismo a partir de unas bases trascendentes y religiosas. Ahora bien, la conversión socrática ha de entenderse no solamente en el sentido del temor de los dioses, sino de la postergación de un modelo político que, por lo demás, buscaba conservar fuertemente armada la doctrina religiosa y tradicional heredada desde Homero. Incluso podríamos apreciar que, de hecho, no hay tal conversión. El primer y segundo discurso sigue siendo controversial con respecto al Platón de quien esperábamos la defensa de los dioses. Por esa razón podríamos suponer que lo que hace en esos dos primeros discursos es plantear una postura hipotética con la única intención de reivindicarse (sabiendo que de hecho lo iba a hacer) frente al problema del amor. Lo que se da es en definitiva, la reiteración fiel de Platón al proyecto político que siempre había defendido y proclamado; es decir, sacó el problema del amor de la individualidad y lo llevó al plano de la Justicia, de la Virtud y la Bondad, al plano del ideal de Estado que desde siempre tuvo. En cualquier caso los asuntos políticos y religiosos (estos últimos pueden ser entendidos también como metafísicos), debían ir parejos, según el parecer de Platón y de la tradición helenista.

El producto que sale de la conversión socrática es el planteamiento de una nueva hipótesis: aquella que dice “que es al que ama, más bien que al que no ama, a quien, equitativamente, hay que otorgar favores.” (Platón, 1997: 340 [243d]). En este punto podríamos dar crédito a la discusión acerca del amor entendido como *passio*. Dado que éste busca en última instancia la generación

de placer, puede ser equivalente a lo agradable. De ser así nos veremos necesariamente involucrados en la discusión adelantada por Guthrie (1994) en donde se hace explícito el deseo, tanto de Platón como de Sócrates, por descartar esta equivalencia entre lo bueno y lo agradable: aunque hay cosas que en apariencia son agradables, no son necesariamente buenas. Un ejemplo de esto es el discurso del sofista, quien tiene la habilidad para expresar de forma agradable una idea que no tiene que ser ineludiblemente buena, usando el camino de la retórica. De hecho en el *Fedro*, una vez terminado el segundo discurso, Sócrates reconoce que “sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecía como si lo hubiera dicho” (Platón, 1997: 338 [242e]). En este sentido debemos admitir que lo realmente fascinante en la lectura que hace Guthrie (1994) es que no había una intención por apuntar necesariamente al amor *psychē* sino al amor *passio*; por lo que, en este sentido, el primer y segundo discursos buscaron defender una tendencia hedonista infundada en la necesidad de hacer de lo bueno y del placer (que por lo menos en parte es provocado por la pasión), realidades equivalentes. Cómo no reconocerlo de esa forma si el hombre, al encontrarse frente al objeto de su amor, “además de venerarle, ha encontrado en el poseedor de la belleza al médico apropiado para sus grandísimos males. A esta pasión […] llaman amor” (Platón, 1986: 357 [252b]).

3.2. Las bondades de la manía, la locura, la demencia: *estar-fuera-de-sí* como estado extremo de plenitud

Si bien es cierto que la locura sitúa al hombre en un estado en el que no es consciente de sus acciones ni de sus palabras, que no hay ningún estado de demencia que tenga como principio el conocimiento o el dominio de la razón,

vale la pena recordar que la *manía* en el *Fedro* de Platón, ofrece una forma diferente de ser interpretada. No en vano se hace un extenso análisis acerca de lo que significa la manía. Incluso Platón se atreve a hacer un estudio detallado, proponiendo cuatro niveles de manía. Los tres primeros de un trasfondo religioso y trascendente; el último se acercó al tema del diálogo en un sentido no menos metafísico que los dos anteriores.

De esta tradición que busca reconocer que una demencia tal es dada por los dioses para la mayor fortuna de los hombres, se tiene una taxonomía planteada por Platón (1986: 341 [244b-d]) en cuatro niveles. A continuación una sucinta presentación de esa jerarquización: 1°) la *oiōnistikḗ*, que era practicada por gente muy sensata según el parecer de Sócrates y que se valían de indicios de animales para el arte adivinatoria de los acontecimientos, 2°) la *mantiquḗ*, ha de entenderse como aliento divino, que lleva a los hombres a volcarse en la alabanzas, ofrendas y holocaustos a los dioses y genera la libertad y bendición a los hombres que la “padecen”; 3°) la locura que viene de las Musas, quienes inspiran a los verdaderos poetas; es una condición ineludible para la creación de verdadera poesía.

El poeta se verá necesariamente obligado a salir de sí mismo y a abandonarse a la voluntad de las Musas, pues de no ser así, su poesía se verá condenada a la imperfección; 4°) la locura de aquel que, contemplando la belleza de este mundo, recuerda la belleza verdadera y se ve forzado a hervir en deseos de alzar el vuelo hacia el estado de plenitud que regala la Belleza; de tal suerte que al no lograrlo, eleva los ojos al cielo y desencadena una desprevenida y bien considerada condición de deseo y atracción sexual. No se puede ver la mente, no puede el hombre toparse con la sabiduría; no puede ver el hombre el

rostro de la verdad. Lo más parecido a la cara de la verdad, si es que tiene, es la belleza. De ella se enamora el delirante, no de quien la posee, sino de ella misma. La belleza es el límite entre el mundo sensible y el mundo inteligible: ella es perceptible a los ojos de los hombres, pero además, detrás de sí, esconden las verdades acerca del Amor, acerca del estado de paz y plenitud platónica que culmina con el Bien supremo.

De hecho Sócrates escribe que es precisamente en esos momentos de delirio cuando se da el nacimiento de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade. Pues por tener en un aliento divino su origen (Platón, 1997: 341 [244c]) y por reconocer el sentido de su raíz etimológica (locura caracterizada como delirio general, agitación y tendencia al furor, fuerza agresiva), Sócrates termina admitiendo que la locura (la *manía*) no puede ser algo malo en su esencia sino que ha de considerarse como substancialmente buena. Esto sucede no por lo agradable que pueda parecer a los sentidos de los hombres manifestada en la pasional lujuria, sino por los beneficios que de ella salen. ¿A qué clase de *manía* hará referencia Platón y qué tipo de beneficios son los que puede traer?

La manía es un regalo de los dioses y es precisamente por ello que no puede quedar en la connotación de una enfermedad en el sentido simplemente físico; la manía invita a una reacomodación íntima y se presenta de una forma violenta y agresiva, en contra de todas las normalidades que el espíritu mismo del hombre pueda permitir. Ese estar desencajado en extremo hace que la condición de autodominio que generalmente caracteriza al sabio le sea arrebatada. Pieper (1998) reconoce que ese componente amenazador de la condición autárquica del hombre, aparece con dos características que la hacen

especial: primero como un don de los dioses y segundo, como la pérdida del autodominio. ¿No es precisamente el *dominio-de-sí-mismo* lo que sintetiza la doctrina socrática cuando se trata de la templanza? ¿Cómo podemos entender entonces que Platón esté interesado en demostrar que el descontrol tiene bondades?

No se trata de dejar de *ser*, tampoco de seguir siendo en *sí-mismo*, sino de *ser* en la mismidad de la divinidad. Así las cosas, la locura del enamorado es equivalente al camino, no menos bueno, del *dominio-de-sí-mismo*, en cuanto que el enamorado queda en estado de "entusiasmo", de recibir su aliento de vida no de sus propias fuerzas, sino de las intensiones y de la voluntad de los dioses. Y es ahí donde radica la tesis fundamental del discurso de Platón. Adopta su papel de filósofo y hace que todas las certezas se vean tentadas a sucumbir; propone lo inadmisible y lo justifica en la siempre buena y eterna voluntad de las divinidades. De hecho, no podríamos admitir que el mismo erotismo, en cuanto produce altos niveles de *abandono-de-sí-mismo* deba ser un concepto menospreciado por el Platón que plantea este diálogo; al contrario la conmoción erótica también debe ser tenida como un camino por el cual se concede a los hombres los mayores bienes, a no ser que el amante sea incapaz de pagar un precio por la apertura de la intimidad del otro renunciando a su autodominio.

Elementos como la sensatez, la justicia y la ciencia, de donde se valía Lisias para dar sustento argumentativo a su discurso, quedan inválidos cuando se advierte que tienen su origen en acuerdos de los hombres y no en la libre voluntad de los dioses, como sí le sucede a la manía que, como se ha advertido, procede de un aliento divino. Así lo explicita Platón: "tanto más bello

es, según el testimonio de los antiguos, la manía que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres” (Platón, 1986: 342 [244d]). De acuerdo con su raíz etimológica, la palabra *manía* viene del griego *manikḗ*, término que se le endilgaba al arte de adivinar y proyectarse hacia el futuro y que buscaba en última instancia la despreocupación por los males venideros; es en ese sentido en que se entiende la locura como manía, pues los *adivinos* (seres escogidos e inspirados) abandonaban su estado natural y decidían entrar en un delirio que les traía grandes fortunas y bondades. La manía es pues, una *inspiración* de los dioses, y como don de las divinidades, ha de ser naturalmente buena. Es esa misma locura, esa demencia la que llevaba a los hombres en los momentos en que los pueblos eran invadidos por plagas que amenazaban con exterminar los animales, los cultivos y a los hombres mismos, a volcarse a los dioses y a terminar en oraciones de alabanza y de súplica; ruegos que redundaban en la salud presente y futura, y en la purificación durante ceremonias de iniciación que se brindaban como holocausto y ofrenda. (Cfr. Platón, 341-342 [244c-e]).

Así las cosas, conviene hacerse “maniático” (Pieper, 1962: 90) en manos de lo trascendente. Esto se hace valiéndose de la embriaguez humana que produce el amar y que excita el interior del hombre. Y es precisamente que, pensando en el *psychē*, debemos traer a colación el problema de la naturaleza del alma, sus características y la descripción que, por lo demás, ofrecerá respuestas metafísicas de lo que acontece en el interior del hombre. De tal suerte que el alma es una fuerza que, así como un auriga lleva su yunta, ella lleva al hombre a la remembranza de lo perfecto. Y en ese constante y agresivo acaecer de jalonazos entre el obediente entendimiento y la delirante pasión, brota el amor.

3.3. Acerca del uso del símil:

Platón (1986: 346) advierte que es necesario que el hombre reconozca que hay realidades que se escapan a su comprensión. Por ello es pertinente que tome distancia cuando de verdades incomprensibles se trata. El *athánaton*, por ejemplo, es una de esas realidades: lo que no muere, lo que no está condicionado ni por el tiempo ni por el espacio, es una de esas circunstancias que obliga al hombre a hacerse a un lado. “El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna” (Platón, 1986. 346 [246c]). ¿Por qué lo inmortal es incomprensible a la razón humana? Porque se encuentra fuera de su experiencia. La razón por la cual proponía este ejercicio tiene un doble movimiento: por una parte era una bendición que Dios presentara a los hombres sencillos estos secretos tan grandes de forma tan espléndida; por otra parte consideraba que, una vez dicha la parábola, era susceptible de ser entendida por quien recibiera la iluminación divina: “Quien tenga oídos que oiga”. Frente a este tema, Platón reconoce en el *Timeo* (Cfr. Platón, 1992: 199-201 [49ª-50ª]) que el hombre padece de la imposibilidad de “nombrar”, de aprehender en un ciento por ciento las “cualidades” de las cosas perceptibles, pues su condición de cambio las hace incontrolables para el hombre. Si así sucede con las cosas que se perciben por los sentidos, mucho más sucederá con esas que se escapan de nuestro entendimiento.

En esa aspiración por responder y comprender las situaciones inexplicables, el símil aproxima al hombre a eso que a su vista se muestra como nebuloso. En los mitos que Platón constantemente usa, se nota un afán por responder a la diversidad de sentidos que el hombre tiene en sí y que por vía del conocimiento

puede reconocer. Pieper, (1998) en su libro “Sobre los mitos platónicos” reconoce que los *mythos* son la narración de sucesos que se encuentran entre la esfera divina y la humana, e incluso los ve en última instancia como una estrategia de explicación al problema sobre la verdad. François Châtelet (1967) ya los había definido como el recurso más indicado para expresar lo que es la idea misma.

Advirtiendo la importancia de esta figura literaria Platón se propone pasar por ese mismo filtro gran parte de su sistema filosófico y en varias ocasiones recurre a las imágenes para explicar determinado componente de su pensamiento. Al respecto del alma escribe: “Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve.” (Platón, 1997: 345 [2246ª]).

Abordemos entonces el mito del auriga encontrado en el tercer discurso del diálogo el *Fedro* (1997: 345ss [246ª]). Tres son los protagonistas de este parangón. Podríamos decir entonces que el alma se parece a una fuerza compuesta por un auriga y una yunta de dos caballos. Uno de estos es bueno y hermoso; el otro, por el contrario, es feo y malo. A este hombre, a cargo de quien está el dominio del coche, le resultará difícil y duro su manejo, pues tendrá que lidiar con la obediencia de uno y el desenfreno del otro. Los dioses, por su parte, también llevan consigo esa triada de personajes (también tienen alma), solo que en su caso, ambos caballos son dóciles y saben cuál es su trabajo, llevándolo a cabo ambos a la perfección. Por esta razón ellos no tienen dificultad alguna en dominar su propio coche.

Varias interpretaciones hay acerca de la equivalencia de cada elemento en esta comparación. Por una parte hemos de admitir que el auriga es el *logos*, la razón del hombre. Él quiere liderar el caminar de su coche; está completamente interesado en darle un rumbo que redunde en la visión plena de las verdades a las que el hombre aspira. Por otra parte están los caballos: el obediente es la bondad y la belleza que se hallan en el interior de las personas (ya hemos dicho que esa belleza se alimenta de la poesía y de la filosofía); el caballo indómito es la maldad y la fealdad que habita también en el interior del hombre, es la irracional tendencia a no obedecer los mandatos de las leyes.

Referente a los mitos, es menester mencionar la importancia que juega la visión. Ella es el medio por el cual tenemos acceso a una información de primera mano. Debemos mencionar que los ojos del cuerpo nos hacen evidente esa belleza particular y que en última instancia son la puerta de entrada y la motivación para la reminiscencia, para así llevar al alma hacia el estado de locura y de delirio amoroso; por otra parte la sensibilidad de la razón humana que permite ver lo que es verdaderamente importante para el alcance de la virtud y de la justicia. De tal modo, para plantear un símil, hemos de suponer en primer lugar la existencia de un agente “observador” en manos de quien va a estar la abstracción de la idea. En nuestro caso, Sócrates plantea el discurso, mientras que Fedro y los lectores hemos de considerarnos los observadores.

3.4. Acerca de la naturaleza de las almas y la tensa trinidad del amor *psychē*

No obstante la importancia que le hemos dado al hecho de que la manía es una fortuna para el amante y para el amado, surge como imperativo la demostración de la existencia y de las características del alma. Este tema no es traído a colación de manera accidental; responde a la intención platónica de demostrar que en la caracterización del alma es donde se puede justificar una demencia que redunde en el bienestar del hombre mismo en su constante búsqueda de la verdad y de la libertad. Reflexionar acerca de la esencia de las almas es generar herramientas para entender la forma de locura tal como *fortuna* para los hombres, pues se trata de intuir la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y cuál es su proceder. (Platón, 1997: 343 [245c]).

Hemos de decir que el alma es, en primer lugar, inmortal, ingénita, imperecedera y eterna; es principio y causa del movimiento tanto propio como del cuerpo que habita; ella constituye su propio concepto por cuanto es causa de sí misma, pues de no ser así implicaría que tuviera un origen creador y dejaría de ser principio en sí (1986: 343-351 [245c-249b]). Esto es acertado en lo que respecta al alma de los inmortales, de los dioses. Pero ¿qué hemos de decir acerca del alma de los hombres, de los mortales? Que ha tenido la oportunidad de observar, aunque sea "alargando el cuello", las verdades que le ofrece un estado de plena paz, felicidad y libertad. Encontrándose ella en busca de un reencuentro con la libertad, pues en algún momento la observó y creyó poseerla, trata de ejercer la justicia y no la injusticia, trata de amar y no de no amar. Hacerlo le garantiza el nacimiento de unas alas que la elevarán a la

contemplación de esas verdades que se hallan en el mundo supra celeste y de las que ha tenido una somera experiencia previa.

Ese nacimiento de las alas, ese brotar de las alas provoca un ardor en el alma que terminará, por una parte en el dilema planteado por Terence Irwin (2000), quien estudia el aspecto indeseable de la justicia, y por otra parte en la particular sensación que genera el enamoramiento. Ese enamoramiento pasional hace que el hombre en su condición dialéctica de cuerpo y alma, resuelva por entregarse como esclavo a los intereses del amante y en general, decida abandonarse a la sin razón. Este estado de sin razón no es exactamente la manía de la que anteriormente hablábamos, pues admitir tal cosa, sería reconocer un cierto tinte romántico en Platón que, por lo que plantea, no es propiamente su interés.

Sin embargo, en el análisis de la embriaguez y de la locura provocada por el enamoramiento, esa misma sin razón es el inicio evidente y latente de que se está dislocando la dualidad cuerpo y alma del hombre, en donde el *sí-mismo* decide abandonar al hombre mismo. Nótese cómo pasamos de los primeros discursos que partían de argumentaciones basadas en las experiencias humanas, a discusiones de una profundidad metafísica tal, que han hecho olvidar la perspectiva inicial de amor como insensatez. De tal suerte que la reflexión de Sócrates en este tercer discurso nos pone de antemano frente a la discusión escatológica de la existencia de un estado pleno de paz y libertad del cual pueden gozar los inmortales (al cual también están invitados los mortales) y que consiste en la contemplación de las ideas verdaderas que son la Forma de todo cuanto existe, es decir la Verdad plena.

Así pues, el alma que ya ha tenido la posibilidad de gozar de la visión de las realidades supra celestes, una vez haya encontrado en un cuerpo su nueva morada, tiene la no fácil tarea de recordar en su diario vivir, aquellas cosas cuyas ideas ya ha podido percibir de manera directa. A este respecto Sócrates dice: “Pero acordarse de ellos, por los de aquí es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto” (Platón, 1997: 351 [249c]; 353 [250ª]). Así pues, no es posible que un alma baje después del estado de contemplación en que se encontraba, a posarse en un animal, ni siquiera en un hombre guerrero, político, o administrador de negocios. No, el alma que ya haya podido entregar su vida en un desinteresado estado de amor o de justicia necesariamente llegará a posarse en “un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del Amor.” (Platón, 1997: 350 [248d]). Luego, para favorecer ese proceso de perfeccionamiento, es conveniente que el hombre pase de dar crédito a las muchas sensaciones, de las que es esclavo el corcel desenfrenado, y se concentre en lo que dicen las ideas, en lo que dice el pensamiento.

No podemos olvidar que para que se de un verdadero amor *psychē* debemos estudiar una serie de elementos que lo favorecerán. Pensar en ese amor que parte de la propuesta metafísica platónica del origen del alma, nos invita a reflexionar acerca de su naturaleza misma, de su razón de ser, de su principio o esencia. Ya habíamos advertido en el primer capítulo de este texto, cuando se hizo un análisis al *Carmides* que existe una belleza del alma particular, que esa alma es la causa del movimiento de los cuerpo, y que su belleza puede ser mejorada en cuanto más uso se haga de la filosofía y en cuanto más se haga

uso de la poesía, pero no por ellas mismas sino por la bondades que pueda traer consigo la oratoria: el arte de la retórica. Guthrie (1994: 122) nos presenta tres elementos más que pueden ser de gran ayuda para la comprensión de la belleza del alma: la *obediencia a la ley*, la *justicia* y el *autodominio*. Indagar en ellos es admitir que nos sumergimos en la ética, la política y la naturaleza del alma.

Del tercero ya hemos dado algunas consideraciones. En cuanto al primero pensemos que, en primer lugar, el hombre reconoce en el acatamiento de la ley una herramienta para encontrar su libertad, máximo si recordamos que en su afán por guardar la tradición griega, Platón se propone defender que la ley tiene a los dioses como principio, y que por tanto obedecer la ley es obedecer la voluntad divina, cosa por lo demás naturalmente buena. Sin embargo Irwin advierte que hay una constante tensión entre la justicia (que es la finalidad de las leyes) y la libertad humana. Este estadounidense afirma que, según Platón, "si los filósofos estuvieran en libertad de seguir sus propias decisiones, no asumirían según este punto de vista, las obligaciones que les impone la justicia". (Irwin, 2000: 490). Ahora bien, de acuerdo con este proceder racional de Irwin ahondamos en el segundo componente, a decir la justicia. En la República se da un reconocimiento de la justicia como una necesidad (1999: [500d]); entenderla así no implica que sea de hecho buena. Pues es por la justicia que le corresponde al filósofo dedicarse al gobierno del Estado y, aunque él no esté interesado, la naturaleza de la justicia le exige dejar a un lado sus intereses personales y entenderse como un ser que ha sido elegido en virtud de los intereses del colectivo.

Por otra parte, Michael Foucault (2000: 77) diría que el alma es el objeto de preocupación del que el hombre debe tomar consciencia. Y esa preocupación no puede ser estéril. Debe necesariamente redundar en el conocimiento del alma misma, en la satisfacción de la *inquietud de sí*[7]. Dado que el "conócete a ti mismo" y la inquietud de sí son realidades equivalentes de acuerdo con el platonismo, la inquietud de sí se funda en el autoconocimiento. Esto es claro, pero ¿cómo puede un alma conocerse a sí misma? La solución que se dé a esta pregunta sería en definitiva el éxito de los hombres que logran equilibrar las dos fuerzas internas. Preguntarse por cómo generar un conocimiento del alma es preguntarse por cómo mantener equilibrados al corcel indómito y al obediente; incluso sería preguntarse ¿cómo lograr que los dos corceles del que se vale el auriga sean obedientes ambos?

Existen de inicio dos posibilidades de conocimiento que el alma puede hacer de sí misma. Una es buscar un "espejo", un objeto de una naturaleza diferente de la del alma, y procurar reflejar la imagen del alma en él para que ella tenga la oportunidad de conocerse. Se podría proponer otra opción de la siguiente manera: "el alma sólo se verá al dirigir la mirada hacia un elemento que sea de su misma naturaleza, y más precisamente: al mirar el elemento de la misma naturaleza que el alma, al dirigir, aplicar su mirada al principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber" (Foucault, 2000: 79); ese pensamiento y saber son un constitutivo divino en el alma del hombre, y se verán nutridos utilizando el método socrático que fue implementado con

---

[7] Foucault (2000: 76) plantea este como la temática fundamental del diálogo *Alcibíades.* La inquietud de sí es la pregunta nacida de la preocupación planteada por Alcibíades a Sócrates quien se encuentra interesado en saber en qué consiste el buen gobierno y qué características debe contar quien se dedique al gobierno del Estado. Ya veremos cómo Platón logra hacer de un problema de carácter moral, la base para la consecución de una Polis como él la quería.

Carmides: recurriendo a la proclamación de discursos, y a la interrogación propositiva que genera conocimiento en el discípulo. No podemos suponer que un alma se conozca a sí misma si agota sus esfuerzos en el conocimiento de los sensible, pues esta alma se verá condenada a verse engañada y vivirá dentro del marco de la mentira. Tendrá que ser un alma que agote sus esfuerzos en el conocimiento de lo trascendente, de lo divino, no en el sentido estrictamente religioso, sino en el sentido de lo Justo, de lo Bueno y de lo Bello[8].

Sin embargo, queda una pregunta abierta que de no ser resuelta, dejaría una gran laguna en la concepción platónica de la justicia: ¿en qué radica la condición indeseable de la justicia para con la solicitud del filósofo como gobernante? Definamos en primer lugar el doble movimiento que implica el arte de gobernar. De un lado está el carácter administrativo que encierra en sí la acción gubernamental; este papel es únicamente formal y procedimental, labor que por lo demás no implica una confrontación con los intereses del filósofo. Por otro lado está el carácter de aplicar las normas y las sanciones que le es natural aplicar a quien se encuentre a cargo de una empresa, más aún si se trata del gobierno de un Estado quien propende por hacer respetar el bien común y restituir las consecuencias de las faltas cometidas. En este sentido, Platón busca demostrar que los filósofos eligen gobernar porque lo consideran justo y porque consideran que la acción justa forma parte de su felicidad, mostrando así que no existe un conflicto entre el deber (el del filósofo de

---

[8] Aunque sabemos que no existe una distinción rigurosa entre las decisiones tomadas en el Estado y el componente religioso de acuerdo con Guthrie (1994). No obstante lo más parecido a lo trascendente y a la religión griega del siglo V a. de C. es precisamente las ideas puras de Bondad, Belleza y Justicia.

gobernar) y el interés (de contemplar de manera pasiva las realidades que se le presentan).

Estos tres elementos de los que hemos hecho alusión adquieren un sentido real siempre y cuando se propenda por la "organización" del alma. Tal es como lo propone Guthrie (1994), cuando dice que "todas las analogías tienden a demostrar que la realización correcta es la organización", y en el caso del *Fedro*, el mito del auriga se presenta como esa analogía que busca poner de manifiesto la latente necesidad que tiene la razón de equilibrar las fuerzas impetuosas del corcel obediente y del que no lo es. De tal modo que auriga (sabiduría-*sophía*), corcel obediente (temperancia-*sophrosȳne*) y corcel indómito (valentía-*andreía*) estarán en un estado tanto más perfecto, cuanta más organización, equilibrio y orden exista entre los tres, en donde las partes, por bien del perfecto estado de las cosas, quedan subordinadas al todo. En un sentido político deberíamos decir que gobernante, obrero y militar, en un estado debido de "organización", conforman el estado ideal de Platón.

3.5. Elementos epistemológicos en el *Fedro*

Hemos de reconocer en la teoría epistemológica de Platón, la tensión dialéctica entre las cosas verdaderas y las cosas ilusorias, como fundamento de la constantemente dual reflexión que se presenta en su sistema filosófico. Platón en la *República* (1999: 338-377) nos mencionaría, entonces, la teoría de los dos mundos por la cual admite la existencia de un mundo sensible y otro inteligible. El primero de ellos es irreal, es producto de la percepción y por tanto el conocimiento que de él podamos obtener es un conocimiento de dudosa credibilidad; de este mundo solo puede producirse una opinión escasa de reales

bases cognitivas; en este mundo, del cual el hombre considera puede ser engañado, Platón reconoce un primer conocimiento, básico, dudoso y por lo demás poco creíble: la *doxa*.

Sin embargo, y a pesar de las percepciones engañosas ofrecidas por el mundo sensible, tenemos que admitir la existencia de una nueva y renovada realidad: el mundo inteligible, el mundo supraceleste en el cual habitan las cosas verdaderas y reales, y de las cuales no podemos sino obtener certezas y por ende, la tranquilidad de estar buscando el Bien, la Justicia y la Belleza. Por esta razón Platón en el libro VII de la República, dice: “Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien”. (Platón 1997: 342. [517b-c]). Es precisamente del mundo de las ideas, del mundo inteligible de donde constantemente el filósofo se nutre y toma condiciones favorables para el desarrollo de su vida y de quienes le son confiados, para su formación. En este libro Platón narra uno de los mitos más hermosos, conocidos y estudiados del ateniense: el mito de la caverna. En él se expone de manera magistral la teoría de los dos mundos a partir de una metáfora, de una analogía entre la naturaleza humana y la condición de unos hombres encadenados en una estancia cavernosa, oscura y encerrada.

Uno de los resultados de esa metáfora es el de reconocer que todo cuanto existe se encuentra enmarcado en esa dialéctica de existencias: hay un mundo material y sensible que nos ofrece un tipo de información aparentemente suficiente para ser dueños del conocimiento, pero descubrimos que esa misma percepción es susceptible de ser puesta en duda por cuanto se da una condición de alterabilidad de contenidos. Mientras para alguien un determinado

objeto puede ser de tal o cual color, tamaño y textura, para otra persona puede ofrecer caracteres de información diferentes.

Hemos de admitir la existencia de ese mundo ideal, no en el sentido idílico del concepto idea, sino en el sentido de pureza en cuanto a las Formas que en él se hallan; son los modelos y prototipos base sobre los cuales están hechas las cosas que podemos ver y sentir. La existencia del mundo sensible se debe a que existe primero el mundo inteligible. Acerca del objeto que ofrece informaciones encontradas a sujetos distintos, debemos admitir que existe algo inalterable en él, una realidad que no cambia y que es su sustento real y verdadero: la idea misma del objeto observado. No se trata de un ente abstracto y existente solamente en la razón humana. Guthrie (1994) advierte que probablemente, de acuerdo con la traducción actual que tenemos del término “idea”, se ha perdido el verdadero sentido del concepto platónico *ideai*, pues no es algo que exista solamente en nuestra mente, sino que es eso que tiene existencia completa, plena e independiente. Ella es pues la base común de significación sobre la que los hombres pueden decir que algo existe.

Ahora bien, el amor no es la excepción y se ve necesariamente obligado a pasar por el filtro de la dialéctica platónica, por lo menos en este sentido. Existen unas evidencias del amor, unas percepciones que esta realidad provoca en todos los sujetos. Para algunos puede ser el más sublime de los sentimientos y para otros la razón fundamental por la cual se halla explicación al sufrimiento humano.

Platón propone por intermedio de Lisias que la condición de enamoramiento es en sí una enfermedad que obliga a las personas a sacudirse convalecientes, y

que es precisamente esa condición la que le impide al enamorado hacer uso pleno de sus facultades racionales. De hecho admite que el enamorado tiene acciones que rayan en el entusiasmo más no en la responsabilidad y equilibrio producto de la razón. “Y en verdad que ¿cómo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien está aquejado de una clase de mal que nadie, por experimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Por que ellos mismos reconocen que no están sanos, sino enfermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse. Por consiguiente, ¿cómo podrían, cuando se encontrasen en su sano juicio, dar por buenas las decisiones de una voluntad tan descarriada”. (Platón, 1986: 319. [231c-d]). No puedo evitar recordar a los hombres encadenados al interior de la estancia oscura y cavernosa. Si nos ubicamos en el momento mismo en que uno de estos hombres tiene la oportunidad de salir de esa estancia, ¿es acaso equilibrio y tranquilidad lo que experimenta?, ¿no hemos de reconocer que de inicio se genera un enceguecimiento propio del cambio de condiciones luminosas? Es esa misma condición de entusiasmo y desubicación que siente el enamorado la que experimenta el encadenado. Sus acciones y decisiones lo llevan de un lugar a otro y él no puede más que reconocerse en estado de confusión, aunque crea estar en plena tranquilidad y visión de las cosas reales.

De acuerdo con lo propuesto en el diálogo, la pareja de enamorados que crean un espacio para su encuentro, no puede negar que esta condición de enamoramiento provoca unas características particulares: la traición a los intereses de la verdad y el engaño del otro con o sin intención, movido ya sea “en parte por miedo a granjearse su enemistad, en parte también porque, por el deseo, se les ofusca la mente” Platón, (1986, 321: [233a]); la indiscreción, los niveles de dependencia que se generan entre los enamorados; lo volátil de la relación misma, pues “es fácil saber si dicen verdad, porque pondrán, por

encima de todos los otros, a aquellos de los que últimamente están enamorados, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer mal incluso a los que antes amaron", etc. Platón, (1986): P. 318. [231c]. Así pues, la percepción que se tenga sobre el amor puede sugerir de antemano la presencia de varias virtudes. Una de ella es generar bellas sensaciones en los seres humanos, deseos de cuidar de otro, de hacerlo el motivo de la felicidad personal. Son estas las virtudes de entender el amor como *psychē.* Sin embargo ya hemos visto otras razones que nos dan motivos para pensar que el amor como *eros* invita necesariamente a lo pasajero y a lo caprichosamente perecedero. Pareciera que en el discurso de Lisias, leído por Fedro, predomina fundamentalmente la torpeza inmadura de entender el amor desde esa simple perspectiva de lo sensible. O quizás la sugestiva propuesta sofista de Lisias que busca responder a otras cuestiones. ¿Cómo se manifiesta el amor? ¿Cómo sabe el amado que lo es? ¿Cómo lograr identificar los errores en el momento de amar a otro si se está enceguecido y enfermo por las ilusiones que genera amar?

Pero no se hace un menosprecio del amor y del que ama por la significación que podría tener acerca de lo carnal, hacia la pasión y atracción sensual, sino hacia lo sensible del amor. Así es como hemos de considerar el primer y segundo discurso: como una propedéutica al amor. Se trató de comenzar una reflexión del amor partiendo de la sensación. Por supuesto que esta reflexión no quedaría en deuda, sino que alcanzaría una importancia tal que redundaría en la aclaración del concepto. El amor es, como ya se ha advertido anteriormente, la inclinación del alma hacia lo que es Bello. Esa belleza se hace manifiesta por lo menos de manera particular en las cosas o personas que gozan de esa característica, como es el caso de Carmides o de alguna obra maestra del arte. Pero además nos sugirió en su debido momento el uso de un vocabulario, de

un lenguaje específico y de unos códigos que desde luego fueron pensados con el fin de provocar una temática que centrara la atención de los interlocutores (Fedro, Sócrates y demás lectores). Que Platón hubiera puesto a Lisias en el escenario de la discusión sobre el amor a iniciar diciendo una serie de ideas para luego contra argumentarlas, en apariencia no tiene un sentido lógico. Es necesario entenderlo como un reconocimiento del papel de lo sensible en el discurso platónico pues, como se ha mencionado, podríamos caer en el imaginario de pensar que todo lo que sea percepción y sensación debe ser subestimado para poder entender a nuestro autor.

Pieper (1962: 38), sugiere que en este primer discurso se ha logrado hacer una separación entre lo sensual y lo espiritual. Dice: "Estimo que no debería serme denegado lo que solicito por el hecho accidental de no amarte". De acuerdo con Pieper esta separación logra plantear tres pasos a seguir en el enamoramiento platónico que propone Lisias: 1) fijación de una meta: satisfacción de un instinto en el drástico sentido de la palabra; 2) *passio amoris*: no como pasión, sino como ser arrebatado, impactado, afectado en mi ser espiritual y corporal, la pasión de la que habla Lisias no es exclusivamente erótica, sino impactante del ser; y 3) objetividad casi técnica de la satisfacción de los instintos, y en ese tecnicismo de la satisfacción de instintos radica la virtud. No se trata instintivamente de la fijación de la meta inicial, sino de darle un sentido epistemológico a los instintos; y frente a esta objetivación aparece la conmoción del enamoramiento y la conmoción precisamente se puede considerar como la puerta de entrada del erotismo. En apariencia, este erotismo, el amor *eros* va en contra del orden, funciona a partir de la sin razón, de la locura, del delirio, la enfermedad de amar. Piepper (1976: 38-39) diría: se trata de "la finalidad no expresada, pero orientada inequívocamente al placer sensual, la

desvalorización de la passio, el disimulamiento de la incapacidad de conmoción y entrega en “prudencia”, “cordura” y “virtud”.”

Capítulo 4°

4. CONNOTACIONES POLÍTICAS DEL *FEDRO*

No podemos pretender el estudio particular de la filosofía platónica sin antes recordar que, dado que es un sistema estructurado, necesariamente nos llevará a uno y a otro elemento que hayan sido previamente considerados por el autor. Hablar acerca del amor nos ha significado, de antemano, involucrarnos en problemas como la ética, la naturaleza del alma, la estética y ahora particularmente nos incita a indagar acerca de la política. Hemos decidido entonces dedicar un espacio a esta reflexión dado que según el parecer de Theodor Gomperz (2000) y del mismo Guthrie (1994), ella condensa en sí el centro temático del sistema filosófico de Platón. Toda reflexión acerca de cualquier ítem particular en la doctrina platónica, apunta en última instancia a la consecución de la ciudad-estado como ideal del ateniense.

Pretender formar un estado ideal ha hecho que Platón, desde los primeros libros de la República, se ubique frente a dos discusiones que tampoco nosotros podemos obviar: por una parte, como es del conocimiento de todos, el tema de la justicia que parece ser se ha ganado el papel protagónico en las intenciones del autor al escribir la República, y por otra parte, no menos importante que la anterior, se plantea la discusión sobre la función ética de quienes son considerados hombres justos. Así pues, definir el concepto justicia

nos pone de cara a asumir una postura ética y una comprensión antropológica del ciudadano.

A este respecto, hay algunos principios cuya mención es indiscutible. Primero: la justicia se vale de las leyes y de su acatamiento para lograr un orden tal que redunde en hacer realidad la voluntad de los dioses; segundo: no podemos pensar que perjudicar al enemigo por haber cometido actos injustos en nuestra contra lleve necesariamente a la excelencia (*arethē*) o estado perfecto de las cosas, elemento que por lo demás, propende por plantear la discusión ética en medio de Estado ideal (República, 1999: 70 [335b-d]); tercero: no es concebible la defensa de los intereses individuales por encima de los intereses colectivos en cuanto que, por lo general los primeros atentan contra la realización de los segundos (Gomperz, 2000: 511-513), pues en el Estado ideal platónico los intereses colectivos son ampliamente más importantes que los particulares; y cuarto: existe una traducción del estado de contemplación que hay en la intimidad del alma de los hombres, integrantes de la ciudad-estado, al Estado ideal que se da en las vivencias sociales y políticas. Todo lo anterior enmarcado en la tesis básica de la República como "el núcleo socrático de la unión de la felicidad y la justicia" (Gomperz, 1912: 645).

4.1. El acatamiento de la ley

Ya habíamos advertido en el análisis al tercer discurso alguna importancia de este elemento propuesto por Guthrie (1994). Sin embargo, con el fin de nutrir esos contenidos temáticos hemos de recordar que son tres las características que favorecen una comprensión de belleza en el alma: la obediencia a la ley, la justicia y el autodominio. No obstante, Gomperz (2000) incluye una nueva

variable. Así como cumplir la ley es necesario para poder hablar de una belleza perfecta del alma, también la sociedad debe entrar en función de educar a los jóvenes en beneficio de la importancia de la ley, además de acatar la ley con el fin último de dar cumplimiento a la voluntad divina. De tal suerte que la ley, que ha sido dada por los dioses tal como sucede con la *manía*, no puede ser entendida como el límite de la libertad humana, sino como la tendencia a alcanzarla cada vez con mayor cercanía; esto se da en cuanto que la ley busca defender los derechos de la comunidad, a pesar de sacrificar los intereses del individuo particular. Pues a quien duda de la justicia divina, le será reprochada su estrecha visión, dado que no puede contemplar el plan general que tienen los dioses para el hombre y su Estado.

Esa sacralización de la ley es reconocida también por Gomperz (2000: 659) quien lo explica de la siguiente manera. Hay una serie de conocimientos que no tienen discusión con respecto a las certezas que ofrecen. A esa estructuración de conocimientos se le ha dado el nombre de ciencias, y dentro de ellas hay unas especializaciones más certeras que otras. Reconocemos por ejemplo, los conocimientos elementales que ofrecen ciencias como la poesía, la gimnasia y la música. Por encima de las ya mencionadas se encuentra la enseñanza de las leyes y sus proemios, así como las nociones fundamentales de la geometría, la matemática y la astronomía. Particularmente la última de ellas; los griegos entendía que esta ciencia, por dedicar sus esfuerzos al estudio de las leyes que priman en los movimientos de los astros, tiene un objeto de estudio divino.

Lo anterior se debe a que según la cultura griega, los cuerpos celestes son de naturaleza divina pues su ubicación espacial hace que sean considerados cercanos al mundo supra celeste, en donde se encuentran las Formas

verdaderas de todo cuanto existe, y a donde tienen acceso directo los dioses. Gomperz (2000: 515) nos dice que Platón reconocía y admiraba, por su condición de filósofo, el dominio de las reglas, de la simetría, de la armonía, del ritmo de las matemáticas y de la música, y sobre todo, de la astronomía.

Sin embargo, obedecer las leyes no es algo que vaya a dar beneficios única y exclusivamente a los dioses. Hay una consecuencia natural, una utilidad, que se da a partir de dicho acatamiento. Guthrie (1994) nos recuerda que en la doctrina platónica, el concepto de "organización" se muestra como la finalidad práctica de todo acatamiento. No estamos muy seguros de acuñar el término ser "esclavos" de la ley, pues en beneficio del orden que genera todo proceso de organización, la esclavitud debe ser traducida como el arte de servir en virtud de un beneficio común. Recordemos que, según el análisis que se le ha hecho ya al tercer discurso, la tranquilidad del alma se dará en los mortales una vez se logre alcanzar un equilibrio que redunde en el control de las fuerzas desenfrenadas del corcel indómito por parte del auriga, con la ayuda del buen y manso corcel.

4.2. El comportamiento moral, cómplice del fin último de la Polis: la Justicia

Según Gregory Vlastos en su libro *Studies in Greek Philosophy*, si hay una postulación platónica acerca de una teoría sobre la justicia social, debe estar consignado en la *República*. Es precisamente en el libro I de dicho libro (1999: 69-72), donde se dedica un espacio a la discusión ética en la aplicación de las leyes y en la búsqueda de la justicia, en medio de la conversación sostenida

entre Sócrates y Polemarco. La discusión gira en torno a la afirmación lanzada por Polemarco (hermano de Lisias), quien dice: “Lo natural es amar a los que se consideran buenos y odiar a los que se consideran malos” (Platón, 1999: 69 [334c]). Aunque de inicio pareciera que esta afirmación es inofensiva, vale la pena reconocer sus repercusiones morales con el fin de entender, por lo menos en parte, una base de la perspectiva ética de Platón.

La justicia es la excelencia humana (Platón, 1994: 71 [335c]), y toda acción que lleve a cabo el hombre justo deberá necesariamente tener consecuencias que redunden en la excelencia del hombre. Así pues, al considerar que al malo no se le debe amar sino odiar, y que por tanto es aparentemente justo perjudicarlo o castigarlo, nos encontraremos con que en el acto de reconvenir de manera violenta al malo esto empeorará su comportamiento. Pues así como al perjudicar a los caballos estos se vuelven peores respecto de la excelencia de los caballos, así mismo, perjudicar a los hombres malos, a los enemigos, los hará peores frente a la excelencia de los hombres. Luego, aunque en apariencia castigar al enemigo, cuando éste ha obrado de mala manera, es un acto por lo demás justo, no se está buscando con ese castigo la consecución de la justicia en cuanto que no está fomentando la excelencia humana. De tal suerte que la ética en Platón reitera la máxima de que el mal solo puede ser origen de mal y de la misma forma, el bien solo puede ser origen de bien. Considerando que perjudicar a alguien es un acto que no busca la excelencia (ya sea un perjuicio o castigo justificado), diremos que no es del hombre justo causar algún daño a otro por más justificación válida que haya.

El problema de la justicia nos ubica necesariamente frente a una discusión de puede parecer controvertida. Al parecer no toda justicia es buena. Es así como

lo lee Irwin (2000: 491) cuando hace un estudio de la justicia desde la obligatoriedad que esta inculca en el alma del filósofo. Como es de nuestro conocimiento, Platón considera que los individuos más apropiados para el gobierno de los pueblos son los filósofos, y esta condición la adquieren por la sensibilidad que tienen de observar las necesidades e intereses del colectivo, del Estado. Ahora bien, aunque el filósofo no quisiera asumir el mandato hemos de admitir que si es filósofo es naturalmente justo, y al serlo tendrá que encontrarse con que esa justicia lo lleva sin tener que presionar su consciencia, a asumir el gobierno, pues reconocerá que los bienes generales están por encima de los particulares, incluso de los de él.

Ya en el libro IV de la República, Platón plantea que en el hacer de manera consciente y responsable lo que compete a cada uno, radica la justicia (Platón, 1999: 237 [441e]). Pensar en que la justicia tiene sus bases en la utilidad y razón de ser más que en el castigo después de cometido el error, sería pensar que la ética platónica no cree en la organización y en el orden que debe haber en el interior humano como prenda de garantía del estado de perfección. Lo útil es presentado por Platón como lo hermoso, y lo hermoso es lo bello y esto a su vez es bueno; reconozcamos además lo bueno como justo, a tal punto que se logra decir que lo útil es lo justo.

Sin embargo Vlastos (1995: 70) advierte que el concepto de justicia no debería ser interpretado de la misma manera hoy a como lo interpretaban los griegos. "But first I must try to establish that there is such a thing as a theory of *justice* in that dialogue whose formal theme is *dikaiosunē*. As is well known, this words not true equivalent of our "justice"." (Vlastos, 1995: 70-71) [Pero lo primero que debo tratar de establecer lo que aquí más que una cosa es una teoría de *justicia*

en un diálogo en el que el tema formal es el *dikaiosunē*. Como es bien sabido, estas palabras no son verdaderamente equivalentes de nuestra "justicia"."

Ahora bien, ¿a qué hace referencia exactamente el término griego *dikaiosunē*? En principio debemos admitir que la "justica" griega solo puede ser entendida en el sentido de una virtud social en el sentido completo de la palabra. De tal manera que no podríamos admitir una justicia individual que se oponga a la consecución general de la justicia del colectivo. A esto hay que añadir que la justicia colectiva sólo puede ser bien comprendida cuando se entiende en conjunto con el sentido de la ley. Si ya hemos reconocido que la ley es un don de los dioses, hemos de aceptar además que la justicia, por estar unida a la ley debe tener también su origen en un ámbito divino. En este orden de ideas, si queremos dar al amor *psychē*, un reconocimiento colectivo, debemos decir que debe ser fundamentalmente un amor que tienda a la contemplación de la Belleza que, como ya hemos mencionado, se encuentra en el estado supra celeste; lograr esto es advertir que naturalmente este amor propende por la consecución de la justicia y que en virtud de esto el Estado se verá necesariamente nutrido y beneficiado.

4.3. Lo colectivo por encima de lo individual

Gomperz (1912) hace una afirmación que puede sintetizar de entrada este componente que propone Platón: "La intención de los dioses persigue el

bienestar del todo, no de cada partícula y de cada pedazo; la parte existe para el todo y no el todo para la parte" (Gomperz, 1912: 671).

El autor de la República reconoce el papel fundamental de la educación en el proyecto del Estado planteado por él. El colectivo debe necesariamente agotar esfuerzos con el fin de lograr que los ciudadanos comprendan el verdadero sentido de su vida y el rol que cumplen en medio del colectivo mismo. No obstante, en el libro X de las Leyes, Platón afirma que gran parte del éxito que pueda traer consigo la organización y el orden, depende de convencer con argumentos a los jóvenes “de que el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente” (1999: 224 [903b-d]). Dedicar los esfuerzos al cuidado de las partes hace que se agoten energías y suceda lo que al auriga. Su preocupación por el corcel desobediente trajo agotamiento, y esa debilidad lo hizo sucumbir en su intención por mantenerse firme ante las pasiones desenfrenadas del erotismo. En este orden de ideas, Platón pensaría que si el corcel indómito hubiera hecho muy bien su tarea, no habría habido problemas para alcanzar la plenitud y la contemplación de las Formas verdaderas.

En la ciudad-estado platónica, cobra vida este pensamiento. El gobernante, el guardián y el obrero deberán mostrarse propicios a llevar a cabo lo mejor posible su trabajo. De tal modo que si cada cual rinde lo que le corresponde, reinará la justicia; y en este estado de plenitud, la excelencia se posará en la vida del colectivo, los dioses los mirarán con compasión y quizás así se logre la libertad que tanto se quiere y se desea.

4.4. Simetría entre el Estado y el Alma

Nos compete en este pasaje, demostrar que las mismas características que padece el Estado en su proceso de conformación las asume el alma. Es así como, estando el todo por encima de las partes, la guerra y la lucha que existe entre ciudades, entre aldeas, luego entre familias, e individuos, también se vive en el interior del ser humano, en la intimidad de su alma.

Tomamos de nuevo el hilo que había conducido toda reflexión previa. El auriga con su coche, queriendo contemplar la Formas verdaderas que se encuentran en el estado supra celeste, lucha ya sea contra su propia torpeza, ya contra el desenfreno del caballo petulante. El alma, “por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza” (Platón, 1999: 356-357 [251e]); enfurecida como es la reacción del guardián cuando observa un peligro que amenaza con acabar la paz del Estado por él defendido.

Si no se logra un equilibrio entre auriga, coche y yunta, el orden y la organización se verán seriamente amenazados y condenados a la no contemplación de la verdad. Deberá cada integrante del Estado, recordar el sentido del trabajo a él encomendado, se verá obligado a entender que sólo *abandonándose-a-sí-mismo*, tendrá la posibilidad de provocar una justicia que sale de dentro por voluntad de los dioses, y comprenderá que en última instancia su propia libertad y felicidad, es la libertad y la felicidad del Estado. Vlastos (1995: 73) llama a este equilibrio el “doing one´s own”que consiste en

última instancia a hacer lo que le corresponde a cada uno en el orden propio de la ciudad-estado platónico.

Foucault (2000: 75), en el sentido político de Platón que se puede tomar de sus lecciones propone indagar acerca de la *inquietud de sí*, y esto supone además una reorganización ad intra tanto del alma como del estado, por medio de unas técnicas que ayudan a llevar a hacer efectivo el "conócete a ti mismo". Esa reorganización es la que necesita la Polis en el sentido ideal que propone Platón. Una organización que parta del principio de equilibrio el cual es otorgado a partir de una insistencia en hacer lo que el deber ético y moral exige. Gomperz (2000: 514-515) dice que el éxito de orden de la Polis platónica radica en que cada integrante de la ciudad-estado cumpla su función de la mejor manera (virtuosamente), de tal modo que ese comportamiento justo y moral, garantizaría la justicia como forma de vida del Estado.

Sin embargo existe otro matiz en donde la *inquietud de sí* influye en la conformación política del Estado. Foucault (2000: 79) advierte que el "conócete a ti mismo" consiste en el conocimiento de la naturaleza del alma, de su principio y esencia que es el pensamiento y el saber. Ahora bien, ¿cómo lograr que el alma se conozca a sí misma, es decir, que conozca el pensamiento y el saber que hay en sí? Foucault diría que de acuerdo con el pensamiento platónico, la mejor forma que un alma tiene para conocerse sí misma es, además de la filosofía y del uso del discurso como se describe en el segundo capítulo de este texto, observar a otras almas pues ellas también comparten su propia naturaleza. Si cada hombre se hace consciente y decide participar en el proyecto de conocer las demás almas, tendríamos que admitir que esa acción de conocer otras almas refuerza la idea de Polis en cuanto reitera el

interminable número de relaciones entre hombres conociéndose unos a otros con el único fin de conocerse a ellos mismos de manera individual: “después de todo, cuando los ojos de una persona se miran en los ojos de otra, cuando unos ojos se miran en otros ojos absolutamente semejantes a ellos, ¿qué ven en esos ojos del otro? Se ven a sí mismos” (Foucault, 2000: 79).

El conocimiento de sí mismo trae varios provechos no solamente para el colectivo sino también para el alma. Uno de ellos es que el alma que se conozca, ayudada por los dioses, estará entrando en el estado pleno de racionalidad, de pensamiento y de saber y se verá obligada a subordinarse a la sabiduría (*sophronysē*), y ya estando en ese estado podrá distinguir el bien del mal, la luz de la sombra, la verdad de la mentira y, por tanto, estará dispuesta a gobernarse a sí misma y más aún, a gobernar a otros, de tal suerte que se verá obligada, aunque sea en contra de sus intereses, a gobernar al Estado a favor de la búsqueda y alcance de la Justicia. El conocimiento de sí mismo, la preocupación por el sí mismo, la *inquietud de sí*, ya no lo será más en su propio sentido, sino que será la preocupación y el conocimiento de la Justicia.

Para terminar, considero pertinente advertir que bajo el concepto “conocimiento de sí mismo”, podemos sugerir unas ideas acerca del gobernante valiéndonos de algunas consideraciones que propone Foucault (2000: 84-85): ocuparse de sí mismo es un privilegio propio de ellos y, al mismo tiempo un deber, dado que tienen que gobernar; implica un cierto manejo de habilidades particulares como contar con el tiempo, la cultura, la economía y la vida social que le favorezcan esta práctica; además supone que no está dispuesto a ser de la maza sino que acepta y desea ser diferente del colectivo por cuanto no se deja absorber por el día a día. El gobernante pues deberá suponerse un hombre con todo lo anterior

además de contar con un tipo particular de comportamiento moral que lo caracterice del resto. Esto ya lo reitera Strycker (1996) cuando afirma que no se trata solamente de pensar moralmente, sino de actuar moralmente y que éste último se encuentra sobrepuesto al primero.

5. CONCLUSIONES

No podemos negar que la doctrina de Platón ha sido elaborada a lo largo de todos los escritos del autor de una manera sistemáticamente ordenada y estructurada. Incluso el momento cronológico mismo en que ha plasmado cada uno de sus escritos y en que ha tratado tal o cual temática, influyen en el planteamiento de cada problema. Por lo tanto, hablar de Platón en cualquiera de los ámbitos, incluso en el aspecto del *eros*, nos exige necesariamente incluir las perspectivas epistemológicas, políticas, éticas y metafísicas del platonismo.

Dado que la teoría de las ideas es vertebral en todo el pensamiento platónico, no podemos suponer que el amor se escape a este marco. Así pues, cuando en el primer discurso se responde, aparentemente, a la percepción de amor desde mirada primaria y con bases únicamente puestas en las experiencias humanas de enamoramiento, se plantea la primera opinión de la epistemología platónica: la *doxa*.

La que se da en el primer y segundo discurso es una postura que raya en la creencia, en la opinión que, por lo demás, se muestra en apariencia vulnerable. Más allá de ser ingenuidad del autor, el primer y segundo discursos deben ser entendidos como la propedéutica al tema. Pero no serán una introducción vacía, y corta de contenidos, al contrario es sugestiva, propositiva y aclaratoria

del camino que se seguirá en el transcurrir del tercer discurso. Por ello propone la temática con una tendencia controvertida pero usando un lenguaje propio e implementando categorías filosóficas. No podemos dejar pasar desapercibido el hecho de que Lisias es considerado Sofista, y en su habilidad en el uso de las palabras, quizás haya sido puesto a propósito como el creador del primer discurso, razón por la cual hay motivos suficientes para rebatir sus planteamientos acerca del amor *eros*, y razones igualmente válidas para dar créditos a quienes asumen el arte de la oratoria como la médula del diálogo. No es menester del autor en esos dos primeros discursos definir el tipo de amor en cuanto si es *eros* o *psychē*, pero sí hace un primer reconocimiento del amor desde la sensibilidad humana, desde el componente erótico, desde la *passio*; quizás la más primaria de todas las interpretaciones que se pueden dar de él: el amor desde lo entusiástico, desde el irresponsable capricho enamoradizo y desde la irracionalidad del amante.

En contraposición a lo anterior, el tercer discurso abre el panorama y descubre lo que estaba escondido; desenmascara al maestro, le descubre la cabeza y lo ubica en el uso consciente y firme de la razón, es la *episteme* que hace su epifanía. Pensar que el amor es caprichoso y entusiasta, y que por la misma razón no permite al hombre responder de manera racional y responsable a sus acciones es una concepción inicial. No obstante, transformar esa concepción, a partir de un discurso exquisitamente elaborado, en la inclinación del alma hacia lo bello, trasciende todo concepto y le da el papel protagónico que de hecho le pertenece al *eros* quien en lo profundo del hombre reclama una conversión al *psychē*, en el ejercicio de autoconocimiento.

La clave para entender una conversión como la que vive Sócrates en el paso del segundo al tercer discurso se encuentra en la comprensión que tengamos del concepto *manía.* Es fuertemente criticada por Lisias en un primer lugar; la ataca apelando al desenfreno delirante del enamorado quien, por estar desconectado de su condición racional, producto del enamoramiento, cae en un estado de irresponsable embriaguez. Es precisamente esa desconexión que sufre el enamorado, la que lo hace reconocerse vulnerable, y encontrándose en estado de irracionalidad, es decir de *está-fuera-de-sí*; esta condición es reconocida por Platón como un don ofrecido por los dioses a los hombres escogidos especial y dichosamente por ellos: los enamorados. La *manía* en su cuarto nivel, no será más tenida en cuenta únicamente como caprichosa y entusiasta, sino que conformará el estado de desprevenida disposición para acatar la voluntad de los dioses manifiesta en las leyes que imponen a los hombres, será entendía como el desapego de las condiciones externas a la realidad humana que de hecho también coartan hacer uso eficiente de la razón.

Si hay un concepto que sea transversal al pensamiento platónico además de la teoría de las ideas, ese es la política. La casi obsesiva idea de establecer la conformación de una ciudad-estado basada en defender los intereses colectivos por encima de los individuales, y de comprender que ese estado de compromiso comunitario redundará en la salvación de todos por medio de la justicia, no le permite a Platón pronunciar un discurso sin suponer de antemano, una intención política. La incansable tarea del Estado debe estar dirigida exclusivamente al acatamiento de la ley, a la aplicación de la justicia y a la educación de los jóvenes para que sean virtuosos, en pro de las dos primeras.

Sin duda alguna que hay un elemento que debe ser considerado el vértice de todos los intereses tanto epistemológicos como políticos. Es la dimensión metafísica en Platón: el alma, la *psychē,* debe ser el culmen de toda comprensión platónica. El mito del auriga así lo plantea: la pone a luchar en contra del desenfreno del caballo indómito y en consecuencia, la hace responsable ya del éxito, ya del fracaso del hombre, en la empresa de conseguir la contemplación del Bien, la Justicia y la Belleza. Es el alma la víctima del forcejeo continuo y casi eterno entre la yunta de caballos; es el alma el héroe o la víctima, dependiendo el caso, frente a los alcances del Estado ideal; ella es el caminante interesado en alcanzar las Formas puras del mundo supra celeste; en este sentido hemos de advertir que no hay nadie más "creyente" (por su idealismo) que Platón. El mundo ideal es la potencial morada del alma, hacia él van dirigidos todos los esfuerzos que el alma lleve a cabo; el fin incluso del Estado es alcanzar ese mismo mundo, conocerlo, dominarlo. Quien así lo haga podrá ser el gobernante, y su obligación será guiar al resto, a los artesanos para el alcance de esa plenitud que todo griego del siglo V a. de C. esperada.

Al hacer un acercamiento a la lección del 13 de enero de 1982 de Michel Foucault (2000: 75-88), no podemos más que admirar en él la lectura que hace de un componente indiscutiblemente socrático-platónico que también se muestra implícitamente en el *Fedro*: hablar de la *inquietud de sí*, a decir la máxima socrática: "conócete a ti mismo". Foucault nos introduce en Platón a partir de un análisis que por lo demás sintetiza el pensamiento platónico: que el centro del platonismo es la preocupación por ocuparse de uno mismo, que esa ocupación consiste en conocer el alma; esa alma a su vez debe buscar herramientas para conocerse y una de ellas es ver las demás almas y entenderlas como espejo de su propia realidad; que no obstante lo significativas

que puedan ser las otras almas para el conocimiento del alma misma, es más importante conocer la naturaleza del alma a decir el pensamiento y el saber por medio del acercamiento a los dioses y que en este camino se puede dar garantía de la consecución de la sabiduría (*sophronysē*).

Por tanto, el conocimiento del sí mismo, la inquietud de sí es la base para la metafísica; esta a su vez lo es de la política; la política es el punto de partida para la ética y ella es la propuesta trascendente del encuentro entre el hombre y los dioses, de tal suerte que el fin último de este recorrido es la *sophronysē*. El alma que ya la haya alcanzado estará preparada para discriminar sombras de ideas y así estará preparada para gobernar, para llevar a cabo y hacer vivir la Justicia.

En este sentido no podemos evitar traer a nuestra memoria la máxima socrática "conócete a ti mismo", en donde pareciera que, a primera vista, la inquietud de sí hace referencia a ese sí mismo del que nos habla Sócrates. Sin embargo hay múltiples alusiones acerca de la pregunta por el sí mismo y a la inquietud de sí, que "no parecen competer pura y simplemente al "conócete a ti mismo"."[9] (Foucault, 2000: 77). Por lo que naturalmente debemos preguntarnos ¿en qué consiste ese sí mismo del que habla Sócrates y del que hay que ocuparse? Más aún, ¿en qué consiste ocuparse de sí? Foucault admite que según *Alcibíades*, contemplarse un poco y comprender las propias insuficiencias era el sentido de

---

[9] La traducción que Foucault (2000: 78) hace del "conócete a ti mismo" en el Francés es *gnothi seauton*. Esta expresión tendrá que verse necesariamente relacionada con *epimelei heautou* que traduce "inquietud de sí"; cuando una de estas expresiones se hace manifiesta en el platonismo exige la presencia de otra, de tal suerte que Foucault reconoce que entre ellas hay un "entrelazamiento dinámico, y una atracción recíproca".

ese “ocuparse de sí”. Por lo que la inquietud de sí debe consistir en el autoconocimiento.

No obstante hay otras prácticas que refuerzan la respuesta a la inquietud de sí y que hacen pensar en que no solamente el autoconocimiento debe ser equivalente a la inquietud de sí; por ejemplo: la concentración del pensamiento sobre sí mismo, el fortalecimiento del alma en torno de su eje, el recogimiento en sí mismo, la resistencia e incluso la locura como centro de expresión en la salida real en donde el sí mismo se presenta de manera diáfana sin ningún tipo de restricciones. “Para conocerse hay que replegarse en sí mismo; para conocerse, hay que apartarse de las sensaciones que nos engañan; para conocerse hay que fijar el alma en una inmovilidad que no permita la influencia de los acontecimientos exteriores, etc.” (Foucault, 2000: 78), para conocerse hay que dejar al alma en la desconexión de las situaciones externas que la coartan y le impiden manifestarse tal cual es. Esa es precisamente una de las grandes ventajas de la *manía*. Es un regalo de los dioses en cuanto le permite al alma alejarse incluso de los condicionamientos morales y le ofrece la posibilidad al alma misma de ser en sí. Sin embargo, no podemos olvidar que la existencia del “*maniático*” es real en cuanto no se haya en sí, sino bajo el control y la voluntad de los dioses de acuerdo con el pensamiento griego del siglo V a. de C.

El sí mismo al ser visto como alma, reestructura todas las consideraciones que se puedan hacer respecto a él. Todas las energías del hombre deben estar encaminadas al conocimiento del alma y esto redundará ineludiblemente en beneficio del Bien, de la Justicia y de la Belleza. El hombre que se conozca a sí mismo, entendiendo esto como que conozca su alma y además conozca los

límites que ella tiene, será necesariamente indultado y por lo tanto su camino al éxito es indiscutible. El *eros* y el conocimiento de sí buscan en última instancia la misma meta: la libertad del hombre, la posibilidad de hacerlo cercano a las Formas puras y por tanto la salvación de la ignorancia que redundará en el alcance de la *sophronysē.*

Por último, en las *Leyes*, siendo ya anciano, Platón propone una forma especial de asumir su doctrina. Es el otoño de la vida y por tanto, la calidez y la serenidad se juntan con la sabiduría para hablar. Igual que le sucedió a Céfalo, padre de Polemarco, Platón ya no se siente subyugado por el amo salvaje de las pasiones. Ahora con toda tranquilidad y fluidez advierte que la norma no es el límite de la libertad: ella es la voluntad de los dioses. Contempla por intermedio de la astronomía, ciencia obligada para todos los jóvenes de su época, cómo los astros obedeciendo la ley, llevaban el ritmo de sus movimientos. Ellos, que por estar cerca al estado supra celeste, son considerados realidades divinas, son modelo para el comportamiento de los hombres. En vísperas de su muerte Platón, ya no el discípulo sino el maestro, reconoce pues que el amor hace parte de ese mismo orden, de esa organización que los dioses regalan a los hombres haciendo uso de la locura, del entusiasmo, del delirio divino.

6. BIBLIOGRAFÍA

Obras del autor:

* Platón. (1997). *Diálogo el Carmides o de la Templanza.* Madrid: Gredos.

* ____________. (1986). *Diálogo el Fedro o del amor.* Madrid: Gredos.

* ____________. (1992). *Diálogo el Timeo.* Madrid: Gredos.

* ____________. (1999). *Diálogo las Leyes* (Vols. I - II). Madrid: Gredos.

* ____________. (1999). *La República.* Madrid: Gredos.

Obras de otros autores:

* Châtelet, F. (1967). *El pensamiento de Platón.* Barcelona: Labor S.A.

* Fernández, L. G. (1995). *Prólogo y traducción del Fedón y del Fedro.* Madrid: Alianza Editorial.

* Foucault, M. (2000). La hermenéutica del sujeto. *Clase del 13 de enero de 1982. Segunda hora* (págs. 75 - 88). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

* Gomperz, T. (2000). *Pensadores griegos; historia de la filosofía antigua* (Vol. II). Barcelona: Herder.

* Guthrie, W. K. (1994). *Los filósofos griegos.* México: Fondo de Cultura Económica.

* Irwin, T. (2000). *La ética de Platón.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

* Melling, D. J. (1987). *Introducción a Platón.* Madrid: Alianza Editorial.

* Pieper, J. (1962). *Entusiasmo y delirio divino.* Münich: Rialp S.A.

* Pieper, J. (1998). *Sobre los mitos platónicos.* Barcelona: Herder.

* Strycker, E. d. (1996). The unity of knowledge and love in Socrates' conception or virtue. En W. J. Prior, *Socrates; critical assessments of leading philosophers* (págs. 9-22). London: Routledge.

* Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón.* Madrid: Alianza Editorial.

* Vlastos, G. (1995). *Studies in greek Philosophy* (Vols. II: Sócrates, Plato, and their tradition). (D. W. Graham, Ed.) New Jersey: Princeton University Press.

* Zeyl, D. (1996). Socratic Virtue and Happiness. En W. J. Prior, *Critical assessmente of leading philosophers* (págs. 153-162). London: Routledge.